Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums

(Teildruck)

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
einer hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Willy Böld

1938

Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur

Berichterstatter: Prof. Lic. Ethelbert Stauffer

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Angenommen von der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Juni 1938

Meinen lieben Eltern!

Vorbemerkung.

Die nachstehende Abhandlung ist ein als Teildruck genehmigter Ausschnitt aus einer größeren Arbeit, die unter dem Titel *„Das Bollwerk wider die Chaosmächte. Eine problemgeschichtliche Studie zur Staatstheologie von 2. Thess. 2, 6 ff.“* der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation zur Erlangung der Würde eines Lizentiaten der Theologie eingereicht und von ihr angenommen wurde.

Die größere Arbeit versucht nach einer Exegese von 2. Thess. 2, 3—10 die Lösung des *Katechon*problems auf Grund eingehender Voruntersuchungen zu den kultisch-religiösen und politisch-sakralen Dämonenabwehrmächten in Babylon-Assyrien sowie im iranisch-persischen und spätjüdischen Religionskreis. Der vorliegende Teildruck untersucht problemgeschichtlich die unmittelbare Vorgeschichte des Katechonbegriffs im Rahmen der Apokryphen und Pseudepigraphen des Spätjudentums und befaßt sich daher — im Blick auf die zeitliche Situation des 2. Thessalonicherbriefs — entweder mit unmittelbar vorangehenden bzw. zeitgenössischen Texten oder mit solchen jüngeren, die auf ältere Tradition zurückgehen.

Inhaltsverzeichnis

des Teildruckes.

Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums:

Seite

I. Gott 6

II. Die Engelwelt 11

III. Die Gestirne 20

IV. Onomamagie, Amulettzauber, die magische Gegenhandlung 22

V. Die fromme Gemeinde:

a) Die Gottesstadt, das heilige Land 25

b) Das fromme Individuum 27

c) Die religiösen Zentralgestalten: die Propheten, Glaubenshelden, Märtyrer . . . 31

d) Das Gesetz 38

VI. Das politische Amt:

a) Das Gottesgnadenkönigtum 41

b) Der König als Amtsträger 42

c) Der König als Lebensträger. 45

d) Der Abwehrcharakter des Königsamtes. . . . 46

e) Das Schema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaus 50

f) Die qualitativ-wesensmäßige Gebrochenheit des Katechon 54

Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums:

I. Gott.

Der in den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften des Spätjudentums allerorts hervorleuchtende Theozentrismus der religiösen Aussagen findet logischerweise dort seine sinnenfälligste Ausprägung, wo die Rede ist von positiven Abwehrfaktoren, die den antigöttlich-dämonischen Widersachermächten entgegentreten. Dies theozentrische Moment, das die unabdingbare Ausdrucksform ist für den allesbedingenden, selber unbedingten Transzendenzcharakter Gottes, schwingt als unüberhörbare Dominante mit in den antidämonischen Abwehrprozessen, wie sie in ihrer Totalität den Kosmos durchziehen: Gott allein ist im Regimente. Jederzeit und allerorten. Dort aber, wo Gott, die majestas und gloria dei, auf dem Spiele stehen, ist Gott selber der πρῶτος und der ἔσχατος, der gegen die Antastung seiner Ehre aufsteht. Alle seine Werkzeuge, Willensoffenbarer und Willensvollstrecker im kosmisch-irdischen Heilskampfe können ihm nicht Ehre und Rang des Dämonenüberwinders im schlechthinnigen, absoluten Sinn streitig machen. Wie am Ende aller Geschichte und im Zentrum aller Schöpfung, so steht im besonderen auch am Ende jedweden Dämonenkampfes das „soli deo gloria": εὐλογητὸς ὁ ῥύστης Ισραηλ εἰς τοὺς ἀεὶ χρόνους![1]).

In seinem Doppelcharakter als Allschöpfer und Geschichtslenker vollzieht Gott seine antidämonische Abwehrfunktion unter zwei korrelaten, einander ergänzenden Oberbegriffen: 1. unter dem schöpfungstheologischen des Schöpfers (creator of universe) [2]) und 2. unter dem geschichtstheologischen des Allregierers, Allkönigs (παντοκράτωρ; ὁ μέγας τοῦ κόσμου δυνάστης[3]) usw.).

(1.) Unter dem ersten schöpfungstheologischen Aspekt erscheint Gott in der spekulativen Theologie der Pseudepigraphen im naturmythologischen Zusammenhang als der allgewaltige Bezwinger und Bändiger der vorsintflutlichen Chaosungeheuer Leviathan und Behemoth. Gunkels nicht zu schmälerndes Verdienst ist der Nachweis der offenkundigen religionsgeschichtlichen Traditionselemente und Ideenzusammenhänge, die, aus der babylonisch-assyrischen Mythologie stammend, im kanonisch-jüdischen wie hier im außerkanonisch-spätjüdischen Bereich ihre Ablagerungsstätte gefunden haben [4]). Nach 4. Esra [5]) sind Leviathan und Behemoth (ganz auf der monotheistisch-theozentrischen Grundlinie des israelitischen

Denkens) vorgestellt als fügsame Kreaturen Gottes, die beide ursprünglich in der Wasserregion beheimatet sind, während Behemoth später von Gott aufs Land gesetzt wird.

Im sogenannten „Noachischen Gesicht" des Henochbuches[6]) sowie im syrischen Baruch[7]) scheint diese für 4. Esra, in dem zwei disparate Traditionsreihen zusammengeflossen sind, sekundäre Wasser-Land-Verteilung als die ursprüngliche gegeben zu sein. Während nach dem 60. Kapitel des äthiopischen Henoch — entgegen Beer; mit Dillmann und Radermacher — als gottgesetzte Zweckbestimmung der beiden Vorweltungetüme die Verschlingung der Sintflutgeneration durch sie angegeben wird, liegt in den beiden übrigen oben angezogenen Traditionen die geläufigere Fassung vor: Leviathan und Behemoth steigen bei der Messiasparusie empor und dienen dem „heiligen Rest", dem Endzeitvolk, als messianische Speise. Wir verweisen hierbei auf die beachtliche religionsgeschichtliche Parallele im Rahmen der parsistischen, nachawestischen Literatur, wo nach dem 19. und 31. Kapitel des Bundehesh das Rind Hadhayaos vom Endzeitsaushyant als Unsterblichkeitsspeise für die ganze Menschheit verwandt wird.

Daß bei Leviathan und Behemoth es sich tatsächlich um einen spezifischen Akt göttlicher Dämonenbezwingung[8]), ja Chaosüberwältigung handelt, schimmert allerdings nur sehr schwach durch den Terminus für diese Tätigkeit selber („aufbewahren": conservare)[9]) hindurch; wichtiger ist schon das passive Finalziel, das Endschicksal, das beiden gesetzt ist. Der durchschlagende Erweis aber für die ursprünglich negative Dämonenqualität der beiden Tiergiganten liegt in der Verbindungslinie, die sich von hier ziehen läßt bis zu einer charakteristischen Formulierung in den „Testamenten der Zwölf Patriarchen" sowie bis zu den mancherlei Spuren eines „Urmeer-Mythos", die sich in der außerkanonischen Literatur vorfinden.

Test. Asser 7, 3 wird zwischen zwei christlichen Interpolationen von Gott ausgesagt: συντρίβων τὴν κάραν τοῦ δράκοντος ἐπὶ τοῦ ὕδατος[10]). Gott ist der Zerschmetterer des mythischen Ur- und Wasserdrachen. Im Gebet Manasses vollends kehrt das für den antidämonischen Abwehrvorgang typische, altgewohnte Fesselungsmotiv wieder: Mit seinem Befehlswort, d. h. mit seinem Onoma voller „Phobos" und „Doxa" bindet Gott das Meer (πεδήσας τὴν θάλασσαν)[11]); er ist ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος. Von dem dämonischen, lebenbedrohenden Chaoscharakter des Urmeeres, das ein „Attentat" auf das Land plant und daher gebändigt und in Schranken verwiesen werden muß, ist auch im 4. Esra die Rede: stetit enim arena et prohibuit eam (= „αὐτὴν" = θάλασσαν)[12]). Äth. Henoch 69, wo eine unmerkliche Variierung dieses kosmogonischen Meermythos vorliegt, ist es nicht Gott, sondern ähnlich

dem Gebet Manasses der welterschaffende „verborgene Name“ und „Eid“, der die Bändigung des vorsintflutlichen, chaotischen Urmeeres[13]) bewirkt: „er legte ihm als Grund (?) für die Zeit seiner Wut den Sand; es darf nicht darüber hinausgehen seit der Schöpfung der Welt und bis in Ewigkeit.“ So wird durch den der Gottessphäre zugehörigen „Eidschwur“ die kosmische Sphärenharmonie aller Elemente und Dinge konstituiert und verewigt. Ja, die Existenz des Alls selber „wird durch ihn bewahrt“ vor jeglicherlei Bedrohung; und so ist der ganze Kosmos durch dies unverbrüchliche, gottgewirkte Ordnungsprinzip ein einziger Sphärengesang, ein einziger Lobpreis Gottes. In diesem Zusammenhang (Schöpfergott = Dämonenabwehrer) erwähnen wir ferner eine bemerkenswerte Stelle aus dem νυχθήμερον der griechischen Fragmente der Apokalypse bezw. des Testamentes Adams[14]). Von der ersten Stunde der Nacht heißt es hier: es ist dies die Stunde, ἐν ᾗ οἱ δαίμονες αἰνοῦντες τὸν θεὸν οὔτε ἀδικοῦσιν οὔτε κολάζουσιν. Gott fordert selbst von den antigöttlich tendierenden Dämonenmächten seinen Hoheitstribut: die pflichtschuldige Anbetung seiner Doxa. Derweil sind diese selber zur Ohnmacht verurteilt. Die mit diesem Abschnitt korrespondierenden arabischen und syrischen Fragmente lassen dies — nach James' Übersetzung — deutlich hervorleuchten: Die Dämonen "cease to do evil and harm men because the hidden might of the Creator of the universe restrains them". Gott selber ist im entscheidenden Sinn der schicksalhafte Dämonenabwehrer des Kosmos. In ähnlicher Lagerung, diesmal jedoch im Blick auf das göttliche Pneuma, tritt die Anti-Dämonen-Front Gottes heraus in der syrischen bzw. arabischen Version zur 10. Tagesstunde[15]): "the Holy spirit comes down and broods upon the waters and the springs and drives away the demons therefrom. And if the Spirit of the Lord came not down . . ., the race of men would be destroyed and the demons would cause to perish with a look whomsoever they would". Das pneuma theou — in durchlaufender Wesensanalogie zu der Dämonenabwehrkraft Gottes selber — ist die große, unablässige Existenzsicherung und Schutzinstanz der Menschheit gegen das Dämonenheer[16]).

(2.) In dem zweiten, geschichtstheologischen Aspekt „Gott = Allkönig und Pantokrator“ vollzieht sich die göttliche Dämonenkämpferfunktion vornehmlich unter den Stichworten der „Nichtzulassung“ (1), des „Aufsehers“ (2) sowie unter dem metaphorisch angewandten „Schildbegriff“ (3).

Zu Punkt 1: In 2. Makk. 13, 11 veranlaßt Judas Makkabäus anläßlich der unheildrohenden Heraufkunft des Antiochus V. Eupator das Volk, Tag und Nacht den Gottesbeistand zu erflehen. Gott möge nicht zulassen (ἐᾶσαι), daß das Volk „den verruchten Heiden in die Hände falle“. Es leuchtet ein, daß bei einer streng mo-

notheistisch durchgeformten, von allen Anthropomorphismen freien, spiritualisierten Gottesidee mit vorwiegend voluntaristischen Wesenszügen die „Zulassung" bezw. „Nichtzulassung" Gottes die einzige innere Möglichkeit bietet, durch welche dieser mit den Dämonen überhaupt in Beziehung treten kann.

In etwas nuancierter Weise wird dies Problem wiederum aufgeworfen durch die Tatsache der μακροθυμία Gottes, die als geschichtstheologisch-göttliches Aufschubprinzip den Gang der Kosmosgeschichte z. T. auf das entscheidendste bestimmt. Nur, daß es sich hierbei um eine rein theologische Aussage über einen völlig innergöttlichen Willensvorgang handelt, der streng genommen für unsere Themastellung („D ä m o n e n abwehr") von keinerlei besonderer Relevanz ist. Wir erwähnen in diesem Zusammenhang die Unheilsankündigung des über Jerusalems Fall wehklagenden Baruch an Babel (Syr. Bar. 12): „Denn es wird sich wahrhaftig zu seiner Zeit der Zorn gegen dich regen, der jetzt durch die Langmut wie durch einen Zaun z u r ü c k g e h a l t e n wird" [17]).

Zu Punkt 2: Einen hervorragend breiten Raum unter den antidämonisch orientierten Gottheitsaussagen der Apokryphen und Pseudepigraphen nimmt das „Aufseher"-Prädikat ein, als dessen religionsgeschichtliches Äquivalent im persisch-iranischen Kreis bekanntlich die „Wächter"-Idee auftritt. Gott ist nicht nur der untrügliche ἐπόπτης [18]) z. B. seines engeren kultischen Heiligtums, das der Syrer Heliodor in frevlerischem Sakrileg anzutasten wagt [19]); er ist darüber hinaus auch die oberste Aufsichtsinstanz seines Volkes, die dieses gegen jeglicherlei fremdländisch-heidnischen Zugriff sichert. So darf unter der Regierung des Darius die heimgekehrte Exulantenschar, unbehelligt von der syrophönizischen Staatsverwaltung, den Tempelbau vollenden ἐπισκοπῆς γενομένης ἐπὶ τὴν αἰχμαλωσίαν παρὰ τοῦ κυρίου [20]). Gott hält eine „schützende Hand" über sein Volk. Aber auch sonst involviert die Aufseher- und Wächteridee den S c h u t z-Gedanken. Gott ist „des Alls Beschützer" (τῶν ὅλων σκεπαστής [21]). Die durchgehende Wesensgemeinsamkeit z. B. der ganzen Makkabäerliteratur ist, daß Kriegsglück und Schlachtengewinn nie anders eintreten als διὰ τὴν τοῦ κυρίου σκέπην [22]). Der göttliche ἐπόπτης und der göttliche Helfer (βοηθός), der seinen transzendenten, wunderbaren Himmelsbeistand (ἡ ἀπ' οὐρανοῦ βοηθεία) [23]) der bedrängten Schar widerfahren läßt, stehen in unaufheblicher Wesenskorrelation und -koordination. Als die letzte, nimmer wankende Schutzmauer seines Volkes in höchster Not erhebt sich so der Pantokrator und πάσης δυνάμεως δυναστεύων [24]) gegen die bedrohlich anstürmende Unheilsmacht (τὴν ὁρμὴν τοῦ κακῶς ἐπιβαλλομένου μεταθεῖναι) [25]). Von ihm, der sowohl den Religions- und Volksfeind als auch den ganzen Kosmos im Nu (ἑνὶ νεύματι) n i e d e r w e r f e n (καταβαλεῖν) [26]) kann,

gilt das in aktivster Willensgegensätzlichkeit sich vollziehende ἐχθρεῦσαι τοῖς ἐχθροῖς und das ἀντικεῖσθαι τοῖς ἀντικειμένοις[27]). Diese tröstliche Glaubenszuversicht, daß Gott selber die allgewaltige dämonenabwehrende Schutzinstanz seiner Getreuen ist, daß alle Dinge gehen müssen nach der göttlichen Heilsregel und -norm: κατὰ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ κυρίου ἡμῶν τὴν ἐφ' ἡμῖν[28]), läßt die aus Babylon heimkehrenden Exulanten bzw. einen Judas Makkabäus ihr Heil erblicken nicht etwa in der stolzen Machtposition des freundlich gesinnten Heidenkönigs bzw. in der eigenen „Machtfülle", sondern einzig in der völlig theozentrisch orientierten, demütigen Gewißheit einer schützenden ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἰσχύς[29]).

Zu Punkt 3: Der Schutzgedanke und der metaphorische Schildbegriff als Ausdrucksformen der göttlichen Dämonenkämpferfunktion bilden ein enges Vorstellungsgeflecht. Der Gott Israels erscheint so in Judith 5, 21 als der große Schildträger, der unter bezw. hinter seiner Aspis das Leben seiner Auserwählten gegen den Anprall antigöttlicher Feindmächte schirmt und birgt. In solcher Absolutheit und unvergleichlichen Singularität erstrahlt dieser göttliche Dämonenschutz, daß geradezu die Feststellung[30]) getroffen werden muß: οὐκ ἔστιν ἄλλος ὑπερασπίζων τοῦ γένους Ισραηλ εἰ μὴ σύ. Sapientia 5 schließlich erscheint die dämonenabweisende Aspis Gottes als das zentrale Herz- und Kernstück einer geschlossenen πανοπλία[31]), welche sich in mancherlei Einzelwaffen differenziert, die ihrerseits sämtlich als Metaphern und Symbole für bestimmte Wesenszüge und Eigenschaften Gottes anzusprechen sind (πανοπλία = Eifer; θώραξ = δικαιοσύνη; κόρυς = κρίσις; ἀσπίς = Heiligkeit; ῥομφαία = Zorn). Diese göttliche Waffenausrüstung wird in der Endzeit den Gerechten übermacht: Gott selber wird sie mit der Rechten beschirmen (σκεπάσει) und mit seinem Arme „beschilden" (ὑπερασπιεῖ). Ja, als der Pantokrator weiß Gott das Gewicht des ganzen Kosmos beim Letztkampf der Endzeit mit in die Waagschale zu werfen: er wird die gesamte κτίσις bewaffnen zur Dämonenabwehr (εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν[32]); der Gesamtkosmos wird als Aktivposten, als mitstreitendes Gottesaufgebot, hineingerissen in die eschatologische Schicksalsentscheidung; er wird mit Gott kämpfen (συνεκπολεμήσαι) gegen die „Verkehrten".

Was wunder, wenn der bildhaft-plastische „Schild"gedanke, diese ausdrucksstarke Symbolform für das existentielle Geborgenheitsgefühl des Gläubigen im kosmisch-universalen Gottesschutz, wiederkehrt als Grundelement der synagogalen Gebetsliteratur[33]): So heißt Jahve in der palästinensischen Rezension des Achtzehngebets, das „für die alte Synagoge das Gebet, die תְּפִלָּה schlechthin"[34]) ist, מָגֵן אַבְרָהָם. In der weitläufigeren babylonischen Rezension des שמנה עשרה ist das antidämonische Schild-Motiv noch erweitert durch den Helfer-Gedanken,

übrigens hier in auffallender Analogie zu einer Wendung der altslavonischen Apokalypse des Abraham, die in diesem Punkte wohl auf alte Tradition [35]) zurückgeht: dort nämlich erscheint Gott dem Abraham in seinem götzendienerischen, d. h. der Dämonensphäre zugehörigen Vaterhaus als „Schild über dir und . . . dein Helfer“ [36]). Darüber hinaus und ganz allgemein heißt es von Gott in der ersten Benediktion des Achtzehngebets: מגנן ומגן אבותינו.

Wir fassen zusammen: Alles unter dem geschichtstheologischen Aspekt vorhandene Dämonenkämpfertum geschieht letztlich in theozentrischer Blickrichtung; alle Linien führen hin zu Gott als der einzigartigen, schlechterdings absoluten Zusammenfassung jedweden Dämonenkampfes. Aber im Raum der geschichtlichen Schicksalswirklichkeit hat das seine Aktualisierung und Realisierung nie anders als durch die Mittlerwesen und Werkzeuge, die Gott als seine Willensvollstrecker an sein Werk stellt. Über sie ist im folgenden zu verhandeln.

II. Die Engelwelt.

Die vielverästelte, an manchen Punkten nicht gerade variantenarme Angelologie der spätjüdischen Pseudepigraphik wird von uns einem Ordnungskriterium unterworfen, das durch die spezielle Themastellung unserer Untersuchung entscheidend bedingt ist. Die außerkanonische Engelvorstellung des Spätjudentums als komplexe Erscheinung läßt sich im Blick auf die Dämonenabwehrfunktion der Engel nämlich leicht zergliedern in drei verschiedene Komponenten: 1. die völkisch-kollektive Schutzengel-Idee, 2. die individuelle Schutzengelvorstellung und 3. der mythisch-heilsgeschichtliche Strafengelgedanke im weiteren und engeren Sinne.

Henoch 20, wo ein sechsgliedriger Erzengel-Katalog vorliegt — der griechische Text hat hier die Bezeichnung ἄγγελοι τῶν δυνάμεων — tritt der spezifische Dämonenschutzcharakter, den die Würdestellung des Erzengelranges involviert, deutlich an den Tag. Im einzelnen werden aufgeführt: Uriel als Wächter über Engelheer (bezw. Kosmos) und Tartarus; Raphael als Hüter der πνεύματα τῶν ἀνθρώπων; Raguel als Strafvollzugsorgan Gottes an der „Welt der Lichter“; Michael [37]) erscheint als der, der gesetzt (τεταγμένος) ist ἐπὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγαθῶν καὶ ἐπὶ τῷ χαῷ. In Übereinstimmung mit der von Radermacher auf Grund des Äthiopen [38]) empfohlenen Textkorrektur lesen wir als Schlußglied nach καὶ: — ἐπὶ τῷ λαῷ [39]), zumal ein ergänzendes Appellativum Ισραηλ wohl augenscheinlich ausgefallen ist wegen des durch den

direkt anschließenden Engelnamen Sariel gegebenen Homoioteleuton. Michael gilt demnach in völliger Analogie mit der danielischen Michael-Konzeption (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) als der nationale Schutz- und Wächterengel des auserwählten Eigentumsvolkes Gottes. Sariel, der fünfte Erzengel, dessen Funktionsbereich jedoch wegen der augenscheinlichen Dunkelheit des Textbestandes nicht näher zu umgrenzen ist, ist gesetzt ἐπὶ τῶν πνευμάτων, οἵτινες ἐπὶ τῷ πνεύματι ἁμαρτάνουσιν. Nur soviel dürfte durch die schroffe Kontrastierung des Plurals πνεύματα mit dem singularischen πνεῦμα hier als ausgemacht gelten, daß der Erzengel als Wächter fungiert über Menschen, die eines Verbrechens schuldig sind, das auf der Linie der neutestamentlich-synoptischen Geisteslästerung steht (Mtth. 12, 31; Mark. 3, 29). — Die Wächterfunktion des letzten Engels im Sechser-Katalog, des Gabriel, stellt diesen über „das Paradies, die Schlangen (δράκοντες) und die Kerube".

In diesem Zusammenhang ist zu verweisen auf die auffällige, auf ein konkretes literarisches Abhängigkeitsverhältnis hindeutende Konformität des Gabriel-Bildes aus Hen. 20 mit dem Jaoel-Bild der zeitlich späteren Apokalypse des Abraham [40]): Die Engelserscheinung Jaoel, hier als höchster göttlicher Offenbarungsmittler vorgestellt, umspannt nämlich in universaler Weite sowohl die Himmelssphäre der „cherubimischen Lebewesen", deren „Drohungen gegeneinander" es zu „versöhnen" gilt, als auch den Komplex des Urdrachen-Mythos: „Ich bin geordnet zu halten die Leviathane; denn durch mich ist unterworfen eines jeden Reptils Angriff und Drohen".

Als Schutzengel von ganz eminenter, spezifischer Dämonenabwehrgewalt nennt Hen. 40, 7 den Phanuel, den vierten der vier „Angesichtsengel", der „die Satane — beachte die Textvariante Codex V Abbadianus 99: „die Dämonen" — abwehrte und ihnen nicht gestattete, vor den Herrn der Geister zu treten, um die Bewohner des Festlandes (d. h. also die lebenden Gerechten auf Erden, nicht die Vollendeten bei Gott!) anzuklagen" (demnach Engel contra Satan = κατέχων contra κατήγωρ).

1. Zu dem nationalen Schutzengelmotiv im einzelnen: Zwei scharf miteinander rivalisierende, deutlich in sich verschiedene Vorstellungsreihen zeichnen sich ab. Die erste zeigt nach Maßgabe der bereits herangezogenen Henochstelle (20, 5) einen Engel als oberste, zentrale Schutzmacht des Volkes Israel. So berichtet Test. Levi 5, 5—7 von Israels nationalem Schutz- und Fürbittengel, dem das Kyriosprädikat eignet und der in schweren Drangsalszeiten (ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως) als höchste Anrufungsinstanz des Volkes Israel (ἐπικαλεῖν Medium) vor dem Throne Gottes fungiert. In Form der ἐγώ-Rede sagt er von sich selber: ἐγώ εἰμι ὁ ἄγγελος ὁ παραιτούμενος τὸ γένος Ισραηλ τοῦ μὴ

πατάξαι αὐτοὺς εἰς τέλος, ὅτι πᾶν πνεῦμα πονηρὸν εἰς αὐτὸν προσβάλλει. Als schicksalhaft-lebenbedeutende Gestalt wendet er den unheilvollen Ansturm des Dämonenheeres ab, indem er vor Gott des Volkes Rettung aus dem Existenzzusammenbruch und Zertretenwerden erbittet und bewirkt. In eine völlig analoge Situation werden wir versetzt durch Test. Dan. 6: In des Menschen Hand liegt hier nur der Phobos vor Gott und das in der Subjektivität verharrende Sich-Hüten (προσέχειν + Reflex. + ἀπὸ) vor dem „Satan und seinen Geistern"; der ἄγγελος παραιτούμενος dagegen in seiner Rolle als zwischen Gott und Menschen eingeschaltete Mittlerperson (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) ist das entscheidende Bollwerk, der eigentlich aktive Katechon des Volkes im objektiven Sinne: καὶ ἐπὶ τῆς εἰρήνης τοῦ Ἰσραὴλ κατέναντι τῆς βασιλείας τοῦ ἐχθροῦ στήσεται. Wie sehr auch die Tendenz des altbösen Feindes darauf abzielt, allen ἐπικαλούμενοι τὸν κύριον — und gerade ihnen! — ein Bein zu stellen (ὑποσκελίζειν), er — der ἄγγελος τῆς εἰρήνης — wird Israel stark machen, daß es nicht hineinfalle εἰς τέλος κακῶν. Vgl. hiermit Jubil. 48, 13, wo in haggadischer Umschreibung von Exodus 14 die antidämonisch wirksame Retterbedeutung des Angesichtsengels mit derselben plastischen Bildhaftigkeit beschrieben wird: Der „Engel des Angesichts" tritt als antidämonische Abwehrmacht zwischen Mose und Israel einerseits und die Ägypter anderseits, die von Mastema, dem dämonischen Geisterfürsten, inspiriert und als Werkzeug benützt werden.

Auf der gleichen Linie steht, weil in denselben Sachzusammenhang gehörig, die Aussage von Test. Dan. 5, 4, nach der die für das gesamtvölkische Lebensschicksal entscheidenden speziellen Lebensträger-Stämme Israels, Levi und Juda, nicht ohne ihren Schutz- und Führerengel sind: ἀλλ' οὐ δυνήσεσθε πρὸς αὐτούς· ἄγγελος γὰρ κυρίου ὁδηγεῖ ἑκατέρους, ὅτι ἐν αὐτοῖς στήσεται ὁ Ἰσραήλ.

Wir haben oben von zwei miteinander konkurrierenden, disparaten Vorstellungsreihen gesprochen, die das außerkanonische Spätjudentum im Blick auf die nationale Schutzengellehre entwickelt hat. Es wäre demnach hier noch ein weiteres zu sagen über die zweite Vorstellungsreihe, in der das Volk Israel ausdrücklich dem Schutz- und Abwehrbereich der Engelmächte entzogen und als das erwählte Eigentumsvolk Gottes in das Verhältnis der „Reichsunmittelbarkeit" zu Gott selber gesetzt wird. An erster Stelle erwähnen wir aus der apokryphen Literatur Jes. Sirach 17, 17, wo in scharfer Konfrontierung gesagt wird, Gott gibt jedem Volk einen Engelfürsten (ἡγούμενος), allerdings mit der einzigen Ausnahme: μερὶς κυρίου Ισραηλ ἐστίν. Ähnlich liegen die Dinge in einer Stelle des Testaments Naphthalis aus der hebräischen Chronik Jerachmeels, die deutlich den Einfluß von Hen. 89

verrät, wo im Rahmen von visionären Allegorien die Weltgeschichte mit ihren siebzig Völkerhirten behandelt wird. Test. Naphth. aus dem Hebr. Kap. 9 ist die Rede von der Aufforderung des Michael an die siebzig Noahs Hüfte entstammenden Nationen, sich einen „Fürsprecher der Himmelshöhe" zu bestimmen. Nun „wählte — so heißt es — eine jede Nation ihren (Schutz-)Engel". Allein Abraham wählte „den Namen des Heiligen, des Hochzupreisenden". Wir sehen: den siebzig „Fürsprecher"-Engeln — die Religionsgeschichte erblickt in ihnen die depotenzierten und monotheisierten Heidengötter [41]) der Volksreligion — fällt eine gewichtige, durchaus positive Abwehrfunktion zu, die sie als Inhaber der von Jahve verliehenen Patronatsherrschaft über die Völker ausüben. Israel allein steht in der Hoheitssphäre und im Schutzbereich Jahves selber. Eine ebenso interessante Modifizierung des Erwählungs- und Eigentumsvolk-Gedankens, jedoch im Blick auf die Heidenvölker charakteristischerweise ins Negative gewendet, liegt vor Jubil. 15, 31 ff.: Israel ist das „aus allen Menschenkindern" gewählte und versammelte heilige Gottesvolk. Im Gegensatz dazu erscheint hier das Heidentum als gottgewollte Marionette und Spielball der Dämonen. Denn Gott hat „den Geistern Macht über alle gegeben, damit sie sie von ihm abirren machten". Die positive Kehrseite dieses Gedankens ist die unbeschränkte Königs- und Schutzherrschaft Jahves selber über das Volk seiner Wahl: „Über Israel aber hat er keinem Engel noch Geiste Macht gegeben, sondern er allein ist ihr Herrscher und behütet sie und fordert sie für sich".

2. Zu der individuellen Schutzengelvorstellung im einzelnen: Den Anfang bilde eine lehrhafte Formulierung aus dem Testament des Adam [42]), das im Rahmen einer umfassenden angelologischen Spekulation unter den neun zur „Leitung dieser Welt" berufenen Himmelsmächten als „unterste Ordnung" die der Engel nennt: „Die Aufgabe, die ihnen durch Gott anvertraut ist, besteht in der Überwachung der einzelnen Menschen. Jedem der auf dieser Welt lebenden Menschen ist zu seinem Schutz ein Engel dieser unteren Ordnung beigegeben. Dies ist ihr Amt".

Am reichsten und bildkräftigsten ist die individuelle Schutzengeltheorie, die in mannigfacher Hinsicht ihre recht deutlichen Analogien in der iranisch-persischen Fravašilehre hat, ausgebildet in der apokryphen und pseudepigraphischen Makkabäer-Literatur.

In der Drangsalshitze der Martyriumszeiten wird Gott von seinen Frommen im Gebet förmlich bestürmt, durch eine schicksalwendende Engelepiphanie ad hoc (μετὰ μεγαλομεροῦς ἐπιφανείας) [43]) dem Vernichtungswillen der Widersachermächte zu wehren. So z. B. in 2. Makk. 11, 6—8, wo es von Judas Makkabäus und dem Volke heißt: ἱκέτευον τὸν κύριον ἀγαθὸν ἄγγελον ἀποστεῖλαι πρὸς σωτηρίαν τῷ Ισραηλ. Die Gebetserhörung ist dann gegeben in der Angelo-

phanie: In Wehr und Waffen erscheinen οὐρανόθεν[44]) schützende Engelwesen, φόβος καὶ τρόμος um sich breitend, als προηγούμενοι[45]) der kämpfenden Schar voranziehend und als ἀπ' οὐρανοῦσύμμαχοι[45]) in der Schlacht das Zünglein an der Waage bildend. Das hier vorliegende, in der Religionsgeschichte gar nicht seltene Promachos-Motiv kehrt Jubil. 1, 29 bezüglich des Angesichtsengels wieder. In konkreter Anschaulichkeit ist der Abwehr- und Schutzcharakter der Engel vor allem dort zu ersehen, wo sie den Heerführer in die Mitte nehmen, mit den eigenen Rüstungen ihn schützend (διαφυλάσσειν)[46]), bezw. dort, wo es von ihnen heißt, daß sie der Feindesmacht widerstehen (ἀντέστησαν) und — beachte das antidämonische Fesselungsmotiv! — sie ἀκινήτοις ἔδησαν πέδαις.[47])

Über dies kämpferisch-kriegerische Bild der Schutzengelvorstellung hinaus, das ja nur ein momentanes Eingreifen der Engelwelt aus bestimmtem Anlaß bedeutet, ist der Schutzengel (vgl. Test. Adam Kap. 4) die große Dämonenabwehrmacht im Leben eines jeden zu jeder Zeit. Nach Test. Benjamins 6, 1 ist „der Rat des guten Mannes nicht in der Hand des Irrtums"; ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Die zeitlich schwer datierbare Sedrach-Apokalypse[48]) vollends läßt Gott selber sprechen: τοὺς δικαίους μου ἀγγέλους ἀπέστειλα τοῦ φυλάσσειν αὐτὸν ἐν νύκτι καὶ ἡμέρᾳ. Und Pseudo-Philon hat das Davidbekenntnis: Deus... angelis suis tradidit me et custodibus suis ut custodiant me (Mikropresb. 337)[49]).

In diesen Zusammenhang einzubeziehen sind auch die haggadischen Erzählungen der lateinischen Vita Adae et Evae und ihres griechischen Parallelwerkes, der Apokalypse Mosis. Nach ihrer Darstellung hat Gott dem Stammelternpaar der Menschheit zwei Engel beigegeben ad custodiendos nos[50]); und der Menschheitsfall, d. h. die Überwältigung der Menschheit durch den adversarius diabolus, geschah logischerweise in der Stunde, da die ἄγγελοι φυλάσσοντες τὴν μητέρα[51]) ihr Schutzobjekt verliessen, um zur Proskynesis vor Gott hinaufzugehen. Vita Adae 21 erscheinen die Engelmächte (12 angeli et 2 virtutes stantes a dextris et a sinistris Evae et Michael .. stans a dextris) dann als dämonenabwehrende Geburtshelfer bei der aus dem Paradies vertriebenen, von Geburtswehen befallenen Eva und verleihen dieser ihr himmlisches adjutorium.

In welch besonderem Grade in der spätjüdischen Angelologie dem Wächteramt der Engel der Dämonenabwehrcharakter und damit zugleich das Moment schicksalhafter Unabdingbarkeit eigen ist, ersehen wir aus der poetisch wirkungsvollen Blumenkörbchen-Vision des Griech. Bar., Kap. 13. Dort nämlich entgegnet Michael den über ihren Mißerfolg klagenden, enttäuschten Schutzengeln: „Ihr könnt euch nicht von ihnen zurückziehen, damit nicht schließlich der Feind die Oberhand gewinne". Grenze und Ende der

himmlischen Wächterfunktion bilden einzig und allein — nach Anschauung Pseudo-Philons — Verstockung und Ungehorsam des Menschen gegen Gott. Im Blick auf sie beschließt Gott, der Gebieter des Engelheeres selber: Ego autem mandabo angelis meis, qui custodiunt eos, ut non rogent pro eis, quia animas eorum includam in thesauros tenebrarum (Mikropresb. 306) [52]). Abgesehen davon aber greift das Wächteramt der Engel in umfassender Totalität sogar über die leiblich-irdische Existenz des Menschen hinaus; denn sie sind die Hüter der Seelen der Verstorbenen (habitacula ab angelis conservari) [53]). Und schließlich: im Rahmen der Eschatologie fungieren sie als die von Gott bestallten Endgerichtswächter „der Gerechten und Heiligen", welche sie „wie einen Augapfel bewachen, bis er (sc. Gott) aller Schlechtigkeit und aller Sünde ein Ende gemacht hat" [54]).

3. Eine dritte, für die heilsgeschichtlich-theologische Spekulation besonders konstitutive Komponente der Dämonenabwehr durch Engelmächte ist gegeben in dem mythisch-heilsgeschichtlichen Strafengelgedanken. Seine dunkle Folie bildet die Lehre vom vorsintflutlichen Engelsturz, der durch die sexuelle Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern herbeigeführt wurde. Das heißt also: Die Lehre vom Fall der „Wächter" (ἐγρήγοροι) [55]), der nach der zeitlichen Datierung von Test. Rub. 5, 6 geschehen ist πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ.

Exkurs: Die Dämonenbedeutung der gefallenen Wächterengel. Durch die sündhafte Verkehrung ihres ursprünglich positiv-göttlichen Amtes erfahren die „Wächter" entweder ihren Absturz in die bereits zuvor gegebene Dämonensphäre (b), oder aber sie selber bezw. ihre Sprößlinge erscheinen als die ersten Dämonenwesen der Kosmosgeschichte (a), durch die erst der Reigen der antigöttlichen Wirklichkeiten eröffnet wird. Diese beiden gegensätzlichen, miteinander scharf rivalisierenden Aussagen, die die spätjüdische Literatur über die Dämonengenesis ausgebildet hat, finden unschwer ihren Beleg im äthiopischen bezw. griechischen und slavischen Henoch sowie im Buch der Jubiläen.

(a) Nach Henoch 15 sind die Dämonen identisch mit den durch den Engelfall entstandenen Giganten: οἱ γίγαντες οἱ γεννηθέντες ἀπὸ τῶν πνευμάτων καὶ σαρκός, πνεύματα πονηρὰ ἐπὶ τῆς γῆς καλέσουσιν αὐτούς (Chronographie des Synzellus zu Hen. 15, 8). Vgl. Slav. Hen. 18, 6: „Es werden geboren Giganten und große Riesen und große Dämonen". Darüber hinaus wird gleichfalls den weiter existierenden Geistern des durch Selbstausrottung geendeten Gigantengeschlechts [56]) die Dämonenqualität zugesprochen: Hen. 15,9 πνεύματα πονηρὰ ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ σώματος αὐτῶν (vgl. auch Hen. 16,1).

(b) Im konträren Gegensatz zu dieser Schau der Dämonengenesis als einer Folgeerscheinung des Engelfalls (Dämon = sündliches Mischprodukt aus Pneuma und Sarx) steht Hen. 19, 1. Denn hier haben die Dämonen — entgegen Dillmanns [57]) gezwungenem Harmonisierungsversuch — die zeitliche Priorität vor den Giganten. Zu den vielerlei Verführungskünsten der polymorph gewordenen Pneumata der Wächterengel gehört nämlich hier als ganz besondere die Verleitung der Menschen zum Dämonenkult (ἐπιθύειν τοῖς δαιμόνιοις; äthio-

pischer Text: + „als Göttern"). Wir sehen: Die Dämonen sind an dieser Stelle nicht die Giganten selber bezw. deren ruhlose exkorporierte Geister wie in Hen. 15, sondern sie sind bereits „vor dem Tode der Giganten, d. h. der Engelsöhne, vorhanden" [58]). Die Vermutung liegt daher auf der Hand, daß die spätjüdische Angelologie der Apokryphen und Pseudepigraphen auch einen von dem „Wächter"-Fall unabhängigen, ihm bereits voraufgegangenen primären Engelsturz gekannt haben muß [59]). In der Tat: Spuren und Reste dieser Vorstellung liegen gleichfalls bei Henoch vor, und zwar in engem Konnex mit dem Satan-Gedanken: So wird Kap. 54, 6 in der zweiten Bilderrede den gefallenen Wächterengeln zur Last gelegt, „daß sie dem Satan untertan wurden und die Erdenbewohner verführten", und in der längeren Redaktion des Slav. Hen. 29 vollends ist die Rede von einem Engel „aus der Ordnung der Erzengel", der „sich abgewandt habend mit der Ordnung, welche unter ihm, empfing einen unmöglichen Gedanken, daß er setze seinen Thron höher als die Wolken über der Erde, damit er gleich werde meiner (sc. Gottes) Kraft. Und ich warf ihn hinab von der Höhe mit seinen Engeln" [60]).

Es erhebt sich nunmehr die Frage: Worin besteht der Sturz der Wächter? Auch hier wie bei der Dämonengenesis prallen zwei gegensätzliche Ideenbildungen hart widereinander. Allerdings unsere erste Antwort (Engelfall = Vermischung mit den Menschentöchtern) hat den einhelligen Konsensus sämtlicher Quellen. Dann aber beginnen die Schwierigkeiten, angesichts deren alle Harmonisierungskünste kapitulieren müssen. Es handelt sich eben hier um das Nebeneinander zweier von Hause aus völlig disparater Traditionen (a, b).

(a) Nach Jubil. 5, 6 handeln die „Wächter" in göttlicher, also positiver Mission auf der Erde. Nach Jubil. 4, 15 gar „stiegen die Engel Gottes, welche die Wächter heißen, auf die Erde herab, um die Menschenkinder zu lehren, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde zu üben". Das Wächter- und Lehramt der Engel geschieht also nach der Vorstellung der Jubiläen ursprünglich ausgesprochenermaßen im Gottesauftrag mit durchaus positivem Vorzeichen.

(b) In schroffem Gegensatz hierzu brandmarkt Hen. 15 zunächst schon den Descensus der „Wächter" zur Erde als ein sündhaftes, mit ihrer himmlischen Natur (πνεύματα ζῶντα αἰώνια) und Zweckbestimmung unvereinbares Unterfangen, als einen Kardinalverstoß gegen ihre gottgesetzte Amtsfunktion (ἐρωτῆσαι ὑμᾶς ἔδει περὶ τῶν ἀνθρώπων). Lokalisiert sind die πνεύματα οὐρανοῦ nach Gottes unabänderlichem Willen einzig und allein ἐν τῷ οὐρανῷ; dort ist ihre κατοίκησις, so daß nach der eigenmächtigen Vertauschung des himmlischen Aufenthaltsortes mit dem irdischen durch die „Wächter" die Schuldfrage akut wird: διὰ τί ἀπελίπετε τὸν οὐρανόν...?

Das führt zu einer zweiten Feststellung: Nicht nur der Abstieg der Wächterengel aus der Himmelssphäre zur Erde, auch die von ihnen ausgeübte Lehrfunktion erfährt im Gegensatz zu den Jubiläen den scharfen Tadel des Henochbuches. Himmlisches Wächteramt und irdische Lehrausübung sind nicht mehr die unlöslich einander verhafteten, gottgesetzten Korrelate der Jubiläen, sondern diametrale Gegensätzlichkeiten, die einander ausschließen. So konstatiert Hen. 10, 8: ἠρημώθη πᾶσα ἡ γῆ ἀφανισθεῖσα ἐν τοῖς ἔργοις τῆς διδασκαλίας Ἀζαήλ. Nach Hen. 8, 1—4 ist der abtrünnige Asasel der Lehrmeister der Menschheit im Kriegsgewerbe (Synzellus: πᾶν σκεῦος πολεμικόν) und in der Kosmetik, die damit in ihrer sündlich-widergöttlichen Entstehungswurzel und Tendenz aufgedeckt sind. Auf andere wieder gehen zurück die Magie in ihrer charakteristischen Doppelgestalt (ἐπαοιδαί und ἐπαοιδῶν λυτήριον), die Zeichen-Lehre sowie Astrologie und Astroskopie.

Aus Hen. 69, 2—25, das einen ganz analog geformten Katalog satanisch-dämonischer διδασκαλία und Menschheitsverführung durch Engel (allerdings mit anderen Namen!) aufweist, zitieren wir V. 12, wo als Inhalt der Engellehre allerlei Magierkünste erscheinen, deren Aufzählung nach Dillmann [61]) sichtbar auf der rabbinischen Exegese von Psalm 91, 5. 6. 13 (auch Deut. 32, 24) ruht: „Der fünfte heißt Kasdeja, das ist der, der den Menschenkindern alle bösen Schläge der Geister und Dämonen gezeigt hat: den Schlag des Embryo im Mutterleib, daß er abgehe, und den Schlag der Seele, den Biß der Schlange und den Schlag, der durch die Mittagshitze entsteht, den Sohn der Schlange, Tabat mit Namen“ [62]).

Wir sind nunmehr an der Stelle angelangt, wo wir das bislang zu Punkt 3 Gesagte abschließen können. Denn quod erat demonstrandum, ist erreicht. Durch den ganzen spätjüdischen Aussagenkomplex über die „Wächter“ und die „Engelssöhne“ schlingt sich trotz aller Variantenfülle in unverlierbarer Kontinuität der eine Gedanke: Diese mythischen Himmelsmächte stehen durch ihren vorsintflutlichen Fall in engem Wesenskonnex mit dem Dämonenbereich. Das heißt aber dann: Dort, wo sie, die Subjekte des Engelfalls, zu Objekten einer Abwehrhandlung werden, erhält logischerweise der Abwehrprozeß selber den Rang einer Strafaktion mit antidämonischem Schutzcharakter.

Damit ist die Funktion der mythisch-heilsgeschichtlichen Strafengel aufs deutlichste umrissen. Das Hauptcharakteristikum des antidämonischen Abwehrvorganges aber ist der formale Rahmen, in den er hineingestellt ist. Wir rühren damit an ein schon im iranisch-persischen Religionskreis aufgewiesenes Ausdrucksschema, das Schema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaues. Ob es Hen. 10; 18; 21; 54 oder Slav. Hen. 7 oder Jubil. 5 ist, für alle Darstellungsformen gleich kennzeichnend ist die typische Zweigliederung des göttlichen Strafgerichtes an der gefallenen Engelwelt, die Auseinanderreißung des einen Abwehrprozesses in zwei zeitlich verschiedene Akte und Phasen, die zueinander sich verhalten wie die relative, vorläufige Überwältigung und Unschädlichmachung des Widersachers zu seiner absoluten, definitiven Überwindung.

So ergeht Hen. 10 an Raphael [63]) der Gottesbefehl zur Fesselung des Asasel an Händen und Füßen (δῆσον τὸν Ἀ·). Zum antidämonischen Fesselungsmotiv im Zusammenhang mit Raphael bezw. Asasel vgl. auch Tobit 3, 16 f., wo Raphael außerhalb des Wächtermythos als Fesseler (δῆσαι) des Asmodäus (τὸ πονηρὸν δαιμόνιον) auftritt; ferner: Hen. 54, 3 ff, wo die Rede ist von „eisernen Ketten von unermeßlichem Gewicht“, die zur Bändigung der „Scharen des Asasel“ bestimmt sind; ferner: Hen. 88, 1, wo im Rahmen der visionären Weltgeschichtsallegorien Asasel als an Händen und Füßen gefesselter Stern dargestellt wird; ferner Hen. 13, 1.

In ähnlicher Weise erhält Michael den Gottesauftrag zur Bindung des Semjasa und der übrigen mit Weibern Vermischten [64]).

Als Gewahrsam und provisorischer Strafort für die im Fesselungsakt Überwältigten werden genannt: für Asasel „ein Loch in der Wüste Dudael", für die Scharen des Asasel „der Abgrund der vollkommenen Verdammnis" [65]), für Semjasa und die λοιποί „die Hügel der Erde". In Kap. 18 und 21 wird außerdem im Rahmen eines Sternenmythos, der sich in die Komposition der Wächtervorstellung eingeschoben hat, noch ein ganz spezielles δεσμωτήριον für solche Sterne genannt, die in Analogie zu den ἀστέρες πλανῆται aus Judas 13 bezeichnet werden als παραβάντες πρόσταγμα κυρίου. Als Gefängnis selber ist der leere Weltenraum vorgestellt, der das vorkosmische Gepräge des τόπος ἔρημος καὶ φοβερός aufweist.

Damit ist der erste Akt des zweigliedrigen Abwehrprozesses, die erste Stufe im heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbau, umgriffen. Die über sich hinaus in die Zukunft weisende Relativität, der Vorläufigkeitscharakter dieses Geschehens erhellt aus seiner temporalen Begrenzung: μέχρι ἡμέρας κρίσεως = μεγάλη κρίσις [66]). Im großen messianischen Strafgericht der Eschatologie findet endlich, was vor Zeiten relativ begonnen, seinen definitiven, unentrinnbaren Beschluß: das formale Grundschema des heilsgeschichtlichen Stufenbaus gewinnt nun, da auf der Zeitlinie als letztes der eschatologische Schlußakt für die Wächter sich einfügt, seine vollendete Gestalt: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ἀπαχθήσεται [67]) (sc. Asasel) εἰς τὸν ἐμπυρισμὸν τοῦ πυρός. (Vgl. 10, 13 εἰς τὸ χάος τοῦ πυρὸς καὶ εἰς τὴν βάσανον καὶ εἰς τὸ δεσμωτήριον συνκλείσεως αἰῶνος; das definitive Gefängnis ist 18, 11; 21, 7 ff als feuriger Pfuhl beschrieben.)

Unter dem Stichwort „der mythisch-heilsgeschichtliche Strafengel als Dämonenabwehrmacht" ist abschließend noch ein besonderes Augenmerk zu schenken dem im Rahmen der spätjüdischen Angelologie klar ausgeprägten, dogmatischen Typ der Straf- und Plageengel im engeren, spezifischen Sinne. Gemäß der zweiten Bilderrede des Henoch (Kap. 53) gelten sie als die gefügigen Willensorgane des Satans, die diesem „allerlei (Marter-) Werkzeuge zurecht machen" [68]) (vgl. Kap. 63). Hen. 56, wo sie „Ruten und Fesseln von Erz und Eisen" in Händen halten, erläutert der angelus interpres ihre Straffunktion folgendermaßen: „Ein jeder geht zu seinen Auserwählten und Geliebten, damit sie in den tiefsten Abgrund des Tals geworfen werden". Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese vom Hauch eines beißenden Sarkasmus umspielte Formulierung („Auserwählte und Geliebte") [69]) dahingehend interpretieren, daß es sich hier um die Objekte einer Verführung handelt, die von den Strafengeln selber ausgegangen ist. Augenscheinlich fungieren die Strafengel in einer höchst

charakteristischen Doppelrolle einerseits als Verführer mit voller, uneingeschränkter Dämonenqualität, anderseits aber als Ahnder und Strafvollzugsorgane für die Objekte ihrer eigenen Verführung. Dieser eigentümliche Tatbestand erhält seine vollinhaltliche Verifizierung an der von W. E. Barnes übersetzten arabischen Version der Extracts from the Testament of Isaac, wo sich von einer Gruppe von 60 Dämonen („Dewa") die Aussage findet, daß sie "torment for every hour that a man remains at enmity with his neighbour" [70]). Auch hier also wieder die vorerwähnte Doppelfunktion: Sogar die Dämonen können in der Eigenschaft der Straf- und Plageengel als Strafsetzung und Abwehrinstanz auftreten gegen solche Handlungen und Wesen, die selber dem Dämonenbereich verhaftet sind. Für diesen höchst beachtlichen Sachverhalt, der in anderem Zusammenhang wiederkehrt, wählen wir in Anlehnung an das Stufenbauschema und die dort gegebene zeitliche Relativität des Katechon den Begriff der wesensmäßig-qualitativen Gebrochenheit des Katechon, derzufolge der Katechon selber darstellen kann, was zu bekämpfen seines Amtes ist.

III. Die Gestirne.

Als ein aus dem dualistisch-heilsgeschichtlichen Entwicklungsgang nicht wegzudenkendes Hauptkonstitutiv erscheint die Gestirnswelt im Religionskreis des Iran, wo sie nach dem durchgehenden Grundschema der antithetischen Analogie gruppiert ist in zwei gegensätzliche, sich schroff befehdende Oppositions- und Schlachtordnungen. Wo in der pseudepigraphischen Literatur des Spätjudentums astralmythische Stoffe vorliegen, da bedarf es demnach zunächst der exakten Prüfung von Seiten des Religionsgeschichtlers, ob es sich hier um eine Ablagerung ursprünglich heterogener iranisch-persischer Gedankenelemente in dem Vorstellungsraum des Judentums handelt oder nicht.

Daß ein solcher Assimilationsvorgang im Bereich des Möglichen bezw. Tatsächlichen liegt, beweist z. B. der in beiden Religionskreisen in überraschender Analogie auftauchende Dämonencharakter der Sternschnuppen: So sind es im Tištar-Yašt (8, 8) die Hexen, „die als Sternschnuppen zwischen Erde und Himmel herumfliegen". Eine genau entsprechende Ätiologie des Sternschnuppenfalls liegt aber vor in Test. des Salomo 20, 16 (Mc. Cown), nach dessen Darstellung die Dämonen, vom ruhlosen Wandel am Himmelsfirmament ermüdet, herabfallen ὥσπερ φύλλα ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ δοκοῦσιν οἱ θεοροῦντες ἄνθρωποι ὅτι ἀστέρες εἰσὶν οἱ πίπτοντες ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ.

Allerdings: nicht immer liegen solche klaren Assimilationserscheinungen und Produkte des religiösen Synkretismus vor. Vor allem aber das Auftreten der Sterne als antidämonische Abwehrmacht (ihr Eingreifen in irdische Schicksalskämpfe und Entscheidungszeiten) beruht unbestreitbar auf genuin israelitischen Vorstellungen. Siehe z. B. aus dem kanonischen Schrifttum Jes. 14, 12 f.; 24, 21, von denen letzteres offenkundig ein Nährboden war für gewisse kosmologisch-angelologische Spekulationen der pseudepigraphischen Henoch-Literatur. Weit ertragreicher noch sind Stellen wie Josua 10, 12 f. und besonders das Debora-Lied (Richter 5, 20) — alles unbezweifelbare Dokumente des alten, kriegerischen, streitbaren Jahvismus. Ihr bestimmender Hintergrund ist Jahve, der יהוה צְבָאוֹת, „der Gott aller himmlischen und irdischen Mächte, der Gestirne, des Himmelsheeres, der Dämonen usw." (Sellin, Theologie S. 10). Als Jahves Kampfaufgebot und Bundesheer erscheinen hier die Sterne und nicht als „Gegner Jahves" (so A. Jeremias, das A. T. im Lichte des A. O., 1916, S. 322) — eine Exegese, die vollends bestätigt wird durch den „Kommentar", den das Spätjudentum selber zu unserem Problem erstattet hat. Davon im Folgenden.

Die Gestirnswelt als eine in den gesamtkosmischen Schicksals- und Heilskampf einbezogene Abwehrmacht zeigt uns in ausführlicher Darstellung die haggadisch ausgesponnene Richter-Exegese des Pseudophilon. Kap. 31, 1 verweist Debora, die den Barak in den Streit wider Sisara sendet, auf die verheißungsvolle Gestirnskonstellation und ihren ausgesprochen antidämonischen Helfer- und Promachoscharakter: Video astra conturbari in dispositione sua et parari in pugnam vobiscum. Video etiam et coruscationes immobiles in cursu suo, proficiscentes ad impedienda curruum eorum, qui gloriantur in virtute Sysarae (Mikropresb. 320). Nach Pseudophilon 31, 2 ist es die von Gott gewiesene Aufgabe der Sterne, im Gesamtrahmen einer Theophanie den Widerstand der als antigöttlich [71]) charakterisierten Feindesmacht zu brechen und zwar — in Übereinstimmung mit einem im Iran vielfach nachweisbaren Abwehrmotiv — durch deren psycho-physische Depotenzierung. Gott selber ist es, der das Kommando gibt zum Eingreifen in die beginnende, Himmel und Erde umspannende Entscheidungsschlacht: Festinate et ite, incidunt enim inimici vestri in vos et conturbate brachia eorum et conteremini virtutem cordis eorum, quoniam veni ut dominetur populus meus (Mikropresb. 320). Und schließlich: Der antidämonische Schutz- und Abwehrcharakter, den die Sterne durch ihren wunderbaren Descensus zur Erde entfalten, erhellt aus 32, 11: Et descenderunt astra et expugnaverunt castra eorum et sine labore custodierunt nos (Mikropresb. 321, vgl. 32, 15 = Mikropresb. 322).

IV. Onomamagie, Amulettzauber, die magische Gegenhandlung.

Nach unseren Ausführungen über **„Abwehrfaktoren, -vorgänge, -objekte“** in der Magie Babyloniens-Assyriens und den dort gegebenen Anmerkungen, betreffend die kanonische Literatur des alten Israels [72]), sind wir in der Lage, uns im Folgenden kurz zu fassen. Eines ist klar: Wenn wir auch, den Darlegungen J i r k u s folgend, für die magisch- apotropäischen Bräuche der alten Hebräer eine g e m e i n s e m i t i s c h e Ursprungsbasis [73]) anzunehmen haben, ohne daß also in jedem Einzelfall eine Entlehnung von außen her stattgefunden hat, so ist doch später im Zeitalter des religiösen Synkretismus, zumal im Diaspora-Judentum, in weitherziger Weise Tür und Tor offen gewesen für fremdwüchsige Ideenbildungen und Religionselemente, wie sie damals die ganze Ökumene durchwanderten. Als Fremdgewächs ist insonderheit anzusehen der ganze magische Aussagenkomplex des späten Judentums. Adolf S c h l a t t e r hat deshalb in seiner „Theologie des Judentums“ mit vollem Recht den „Dämonismus“ [74]) geradezu als die Einbruchsstelle bezeichnet, durch die Außerjüdisches eindrang in die Vorstellungswelt des Judentums. Was Schlatter dort vom Exorzismus im besondern sagt, gilt ebensosehr vom Gesamtbereich der Magie im allgemeinen: ihm war von nun an „ein unanfechtbarer Platz in der Gemeinde gesichert“ [74]).

D i e O n o m a m a g i e. In anderem Zusammenhang war bereits davon die Rede: die Onomamagie ist undenkbar ohne das ihr zugrunde liegende Schema der magischen Partizipation. Wer den Namen einer schlechterdings dämonenüberlegenen Macht weiß, der steht zugleich in einer „mystisch“-engen, nicht näher zu definierenden Teilhabe an ihrer Dämonenabwehrkraft; er ist einbezogen in die unangreifbare Hoheits- und Schutzsphäre des Namensträgers, die ihn dem Zugriff der Dämonenwelt entzieht.

So bezeichnet sich Apoc. Abr. Kap. 10 der Engel Jaoel selber — beachte die etymologische Grundwurzel des Engelnamens — als „eine Kraft des in mir Ruhenden vermittelst seines unaussprechlichen Namens“. Wir sehen: Aus der Onomaidentität des Engels mit seinem Gott fließt zugleich die Partizipation des Engels an der Gotteskraft. So erst wird Jaoel (über sein Offenbarungsmittleramt hinaus) zu der allgewaltigen, den Kosmos umspannenden Katechongestalt, als die er im Bilde der Apoc. Abr. erscheint.

In variierter Form — vor allem auf den innermenschlichen Bereich bezogen und darum besonders instruktiv — liegt die Onomamagie vor in der im untersahidisch-achmimischen Dialekt abgefaßten, aber auf eine jüdische Grundschrift zurückgehenden Apoc. des Elias.

Dort (Kap. 20 und 21) kündigt Jahve seinen Frommen als Schutzmaßnahme an, er werde das heilige Tetragramm auf ihre Stirn schreiben [75]). In enger Anlehnung an die Terminologie des Corpus Paulinum, was bei der starken christlichen Überarbeitung der Apokalypse nicht weiter verwundert, wird dann die dämonenabwehrende apotropäische Folgewirkung des Tetragramms auf die Frommen beschrieben: „. . . der Sohn der Gesetzlosigkeit wird gegen sie nichts vermögen, noch werden die Throne sie hindern".

Auf der gleichen Linie steht, auf dem gleichen Partizipationszauber der Onomavorstellung beruht die Überlieferung des Josephus arch. 4, 213, wo von Kästchen die Rede ist, die sowohl an der oberen Türschwelle als auch an Stirn und Arm angebracht wurden [76]). Ihr Inhalt war gleichfalls das heilige Jahve-Tetragramm im Verein mit den Gottesprädikaten des A. T., die Bezug nehmen auf Israel als das auserwählte Eigentumsvolk Gottes. Der in eminentem Maße dämonenabweisende Charakter dieser Kästchen enthüllt sich sofort unserem Blick, wenn Josephus von ihnen aussagt, daß sie die Kundmachung des Gotteseifers für das Volk Israel darstellen (τὸ περὶ αὐτοὺς πρόθυμον τοῦ θεοῦ). Durch den Jahve-Namen und die durch ihn magisch involvierte Gotteskraft ist die Tür, d. h. die besonders gefahrumdrohte Einlaßstellung der Dämonenwelt in den Menschenbereich, gesichert. „Hängt das Kästchen in der Türe, so ist das Haus als Eigentum dessen gekennzeichnet, der zum Volke Gottes gehört, und dadurch ist es für die Dämonen . . . unzugänglich gemacht" [77]).

Der Amulettzauber. 2. Makk. 12, 40 ff. zeigt ihn als das, was er seiner Hauptverbreitung entsprechend ist: die apotropäische Schutzmaßnahme des Kriegsmanns, die ihm Unversehrtheit des Leibes und Lebens garantieren soll im Toben der Schlacht. Unsere Makkabäerstelle — bekannt durch das Motiv der „Fürbitte für die Toten" und seine Bedeutung für die Exegese von 1. Kor. 15, 29 (Vikariatstaufe) — ist gedacht als bewußte Polemik und Abgrenzung gegen eine solche Zauberpraktik und das ihr zugrunde liegende außerjüdisch-heidnische Feiungsmotiv. Unter dem Chiton der im Kampf des Judas wider Gorgias gefallenen (wenigen) Juden fanden sich ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ἰαμνείας εἰδώλων, „kostbare kleine Weihgeschenke oder auch Götterbildchen, die als Amulette . . . getragen wurden" [78]). Das Gegenteil der mit dem Talisman verknüpften Vorspiegelungen und Hoffnungen — so schildert es 2. Makk. 12 — trat ein: Der Untergang der Amulett-Träger in der Schlacht war die unausbleibliche Folge (τὰ γεγονότα διὰ τὴν ἁμαρτίαν).

Die magische Gegenhandlung. Sie liegt vor z. B. Tobit 6, 8 f. Sie tritt dort auf im Rahmen eines formal archaisierenden Zauberorakels, das deutlich schon durch die mancherlei Analogien innerhalb des babylonisch-assyrischen und zoroastrischen

Beschwörungsrituals auf „die östliche Diaspora“ [79]) als die Entstehungsheimat des Werkes schließen läßt. Raphael, der Geleitengel des Tobias, heißt diesen einen Tigris-Fisch fangen, ihn aufschneiden und Herz, Leber, Galle aufbewahren: ἡ καρδια καὶ τὸ ἧπαρ, ἐὰν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν, ταῦτα δεῖ καπνῖσαι ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός, καὶ οὐκέτι οὐ μὴ ὀχληθῇ.

Die magische Gegenhandlung des Tieropfers — Hand in Hand damit geht übrigens das Moment der Heilmagie — darf hier nicht im Sinne des Tributs an die Dämonen gedeutet werden. Sie hat vielmehr wirklich apotropäische Bedeutung, was zu schließen ist aus der Wirkung auf den Dämon selber: „Wenn der Dämon das riecht, wird er fliehen und in Ewigkeit nicht wiederkommen“. Und Kap. 8, 3 vollends, wo die Anwendung des Exorzismus berichtet wird, läßt den Dämon fliehen „bis in das obere Ägypten; und der Engel band ihn daselbst“.

In diesen exorzistisch-apotropäischen Vorstellungskreis hinein gehört auch die Überlieferung des Josephus (Apol. 19, 13), betreffend den Ring des Königs Salomo, in den eine Wurzel eingefaßt ist, vor deren Geruch die Geister fliehen. Der Beschwörer, der im angeblichen Besitz des königlichen Ringes war, pflegte bei der Ausübung des Exorzismus den Namen des Salomo zu zitieren, desgleichen auch von Salomo verfaßte Zaubersprüche (= ἐπῳδαί; zur Terminologie vgl. Hen. 8, 3).

Aus der gleichen Ring-Salomonis-Tradition stammt auch das ganz ins theologisch und geschichtlich Irrelevante, weil Legendäre, Phantastische abschweifende Testament des Salomo [80]). Nur daß hier der Dämonenabwehrwirkung des salomonischen Ringes im Unterschied zur Josephus-Tradition nicht die Verjagung des Dämons zugrunde liegt, sondern das antidämonische Fesselungsmotiv: Der Dämon wird kraft des Ringes unter die Botmäßigkeit des Salomo und zur Dienstleistung ihm gegenüber gezwungen.

Nur zu verständlich erscheint es nach alledem, wenn die jüdische Orthodoxie durch die Kanonisierung des salomonischen Predigers zu einem gewaltigen Gegenschlag ausholte gegen dies vom Dämonenglauben verzerrte Bild des Königs: „Durch seine Kanonisierung tat der Pharisäismus, was er konnte, um den als Gnostiker gedeuteten Salomo von der Gemeinde auszuschließen“ [81]).

V. Die fromme Gemeinde.

a) Die Gottesstadt, das heilige Land.

Der in der spätjüdischen Apokalyptik sich klar abzeichnende Gedanke eines völkisch-regionalen Bollwerks, das Trutz bietet dem Unheilsheer der Widersacher im Letztkampf, hat seine uns deutlich bekannte Vorgeschichte innerhalb des kanonischen A. T. Allerdings: Was nachmals die Apokalyptiker des Spätjudentums in den Rahmen der Eschatologie gestellt haben, das erscheint hier noch als ein Prinzip der Geschichte überhaupt, als ein unumstößliches Grundaxiom der politischen Staatsraison und Staatslenkung, das erst später durch die Nackenschläge der Geschichte selber sich enthüllte als ein Prinzip von unabmeßbarer völkischer Tragik.

Die Stellung des alttestamentlichen Prophetismus zu dieser politisch-religiösen Schicksalsfrage Israels ist eine durchaus gebrochene. Für Jesaja ist Zion, die alte davidische Burgstadt auf dem Südosthügel Jerusalems, recht eigentlich der „Inbegriff der Tempelstadt, die in Jahves Schutz steht“ [82]), obgleich es keineswegs identisch ist mit der mehr nordwärts gelegenen Salomo-Burg und dem Tempel. Die Zionsstadt ist die gewaltige Schranke, das unüberwindlich ragende Gottesbollwerk, an dem sich die Assyrermacht bricht.

Die jeremianische Tempelrede (7; 26) bringt dann als Novum: den flammenden Fundamentalwiderspruch des Jeremia gegen dies zum Gemeinbesitz der Priester und Propheten gewordene Dogma von der Unverletzbarkeit und Unzerstörbarkeit des Tempels als „des sakralen Mittelpunktes im Gottesstaat“ [83]): „Er ist kein Talisman, der die nationale und politische Sicherheit verbürgt. Nicht auf Tempel und Kultus ist das Gottesvolk aufgebaut, sondern nur auf dem Gottesrecht des Dekalogs“. Eine allgemein verbreitete nationale Fiktion, die zutiefst eine religiöse war, hatte damit ihre radikale Zurückweisung erfahren. Der Schicksalsweg der Geschichte selber hat die Giltigkeit des Jeremia-Protestes nur mehr bestätigt.

Das hinderte allerdings nicht, daß in der spätjüdischen Apokalyptik der Vorstellungskreis, der sich an Israel bezw. Jerusalem als das Volksbollwerk knüpft, weitertradiert wurde. Und zwar erfuhr er seine Transponierung ins Eschatologische.

So zeigt das 3. Buch der Sibyllinen, 661—706, Jerusalem als das schlechterdings uneinnehmbare Endzeit-Bollwerk Israels, angesichts dessen der konzentrische Angriff der antigöttlichen Feindmächte seine Peripetie, seinen definitiven Zusammenbruch, erlebt. Von allen Seiten erhebt sich der Ansturm der βασιλῆες ἐθνῶν wider das Gottesvolk; Judäa ist bereits gefallen. Die Tendenz des

Feindes aber geht darüber hinaus auf die Zerstörung des Tempels selber: schon stellen die Heidenherrscher κύκλῳ πόλεως ihre θρόνοι auf; gegen den Tempel selber richten sie die Lanzen. Jerusalem aber, das Gottesbollwerk Israels, trotzt allem Schicksalssturm. Die Wende tritt ein: Unter den gesamtkosmischen Katastrophenwundern der eschatologischen Gottesparusie werden „die schöngebauten Mauern der feindseligen Männer ... alle zu Boden fallen." „Die Söhne des großen Gottes werden um den Tempel herum alle ruhig wohnen". Denn αὐτὸς (sc. Gott) γὰρ σκεπάσειε μόνος. Er, der ὑπέρμαχος, baut um sie als immerwährenden Schutz und Schirm gleichsam eine brennende Mauer (κύκλοθεν ὡσεὶ τεῖχος ἔχων πυρὸς αἰθομένοιο).

Das aus Sach. 2, 9 (vgl. 9, 8) herrührende „Feuerwall"-Motiv (חומת אש) als Ausdrucksform für den antidämonischen Bollwerk-Charakter der Gottesstadt kehrt wieder in der allerdings sehr späten, wahrscheinlich aus der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts stammenden hebräischen Elias-Apokalypse, dem Sefer Elia: Gog und Magog rücken mit all ihren Kriegerscharen wider Jerusalem heran. In Kap. 7 steht in diesem Zusammenhang ein Katalog von im Endkampf verwüsteten außerisraelitischen Städten. Aber — das ist im Sefer Elia die ausdrückliche, mittels des Sacharja-Zitates fundierte Einschränkung —: „Alle israelitischen Städte werden von Feuer und Feuerengeln umfriedigt sein" [84]).

וכל עירות ש ישראל מקיפין
אותן אש ומלאכי אש.

Syr. Bar. 3, 5—9 mag uns zeigen, welche massiv schicksalsgeschichtlichen Kategorien, die alle psychologischen Deutungsversuche weit transzendieren, enthalten sind in dieser Vorstellung von Israel als dem völkischen Bollwerk. Der Prophet erörtert hier das Problem, welche Folgeerscheinungen Israels Untergang und Jerusalems Fall mit Zwangsläufigkeit nach sich ziehen werden. Er kommt zu einem vierfachen Resultat: 1. Auf ewig wird Israels Name erlöschen. 2. Gottes „Ruhmestaten ermangeln ihres Verkünders". 3. Mit Israel sinkt unwiederbringlich der einzige und heilsgeschichtlich einzigartige Gesetzesisagoge der Völker dahin. Sein 4. Bedenken gegen Jerusalems Fall aber kleidet er in die Frage: „Oder soll etwa das Weltgebäude zu seiner (ursprünglichen) Natur zurückkehren? Und soll die Welt wiederum dem Schweigen, das anfänglich (herrschte), verfallen? Und soll ausgerottet werden die (große) Menge der lebenden Wesen und von der Menschennatur nicht mehr die Rede sein?"

Wir sehen: Im Syr. Bar. sind Israel und die heilige Gottesstadt Größen und Wirklichkeiten von einer über den nationalen Bestand übergreifenden, geradezu kosmischen Rele-

vanz. Sie beide gelten als das unabdingbare, tragende Fundament der Welt des Glaubens. Darüber hinaus aber sind sie als Lebensträger der Menschheit die conditio sine qua non allen Lebens, die schicksalhaft-existenznotwendigen Grundpfeiler des natürlich-kreatürlichen Kosmos, ohne die der Rückfall in das vorkosmische Chaos unentrinnbar wäre.

Dieser bedeutungsschwere heils- und schicksalsgeschichtliche Gesamtaspekt ist es, der den unverlierbaren Hintergrund bildet zu dem Dogma von der Unzerstörbarkeit der Tempelstadt. Er ist gemeint, wenn die Rede ist von Jerusalem bezw. Israel als dem Gottesbollwerk der Endzeit, das allen (antigöttlichen) Widersachermächten unüberwindlichen Trutz bietet. So — und nicht anders — ist es auch zu verstehen, wenn es Syr. Bar. 71 heißt: „Das heilige Land aber wird sich dessen erbarmen, was zu ihm gehört, und wird zu jener Zeit seine Bewohner beschirmen“ [85]).

b) Das fromme Individuum.

Wir knüpfen an eine von H. Windisch in seinem Buche „Der messianische Krieg und das Urchristentum“ 1909 (S. 26) entwickelte Auffassung an, die in gewisser Hinsicht der Präzisierung bedarf. Windisch formuliert: „Weder Subjekt noch Objekt des Kampfes sind die Menschen. Ihre Botmäßigkeit wird durch den Kampf der himmlischen Mächte entschieden. So entwickelt sich die Idee des messianischen Kampfes im Sinne einer Supranaturalisierung. Ursprünglich kämpfen Menschen gegen Menschen. Dann wurde die kleine Zahl der Juden der kaum zu bewältigenden Aufgabe enthoben. Gott schickt seinen Messias . . .“

Diese These, die von einer Hinausverlegung der Heilsgeschichte aus dem Menschenbereich in den supranaturalen Bereich der Himmelsmächte spricht, ist, jedenfalls in dieser scharf pointierten Form, unhaltbar [86]). Sie trifft zu auf den für W. im Vordergrund des Interesses stehenden eschatologischen Entscheidungskampf, wenigstens nach den überwiegenden Aussagen des Spätjudentums. Abgesehen davon aber hat das, was für den iranisch-persischen Raum gilt, wo die Heilsgeschichte im Einzelmenschen ihre schärfste Dramatisierung und Aktualisierung erfährt, eine nicht minder große Gültigkeit für die Vorstellungswelt der spätjüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen: Die Sphäre des frommen Individuums ist auch hier in und trotz aller Begrenztheit ein wesentlicher, nicht zu verkennender Sektor des übergreifenden gesamtkosmischen Heilsgeschehens; der Mikrokosmos der Menschheit ist Objekt und Subjekt zugleich im Blick auf den Makrokosmos der Gesamtwelt; der erstere wird ohne Zweifel bestimmt und gestaltet

von dem Entwicklungsgang des letzteren, wie umgekehrt auch der letztere wichtige, die Dinge zur Entscheidung drängende Antriebe aus dem ersteren empfängt. Nirgend ist der Mensch gezeigt in der ausschließlichen Rezeptivität einer neutralen Zuschauerhaltung, die ja einer Preisgabe seines göttlichen Privilegs, des frei schaltenden und waltenden Subjektscharakters, gleichkäme.

Das ist nicht nur die durchgehende Auffassung der im hellenistisch-ägyptischen Synkretismus aufblühenden jüdischen Chokma-Literatur, die von vornherein den Menschen orientieren will an einer ausgesprochenen Diesseitsethik und deshalb auf ihn und sein Tun den entscheidenden Akzent legt; das ist vor allem die Anschauung auch der apokalyptischen Texte, in denen ja das wechselseitige Beziehungsverhältnis, das zwischen dem Bereich der Menschen und der Himmelsmächte obwaltet, zur besonderen Themastellung erhoben ist.

Nun zum einzelnen:

In den „Sprüchen Jesus' des Sohnes Sirachs", wo es sich um eine ethisch-moralische Unterweisung meist imperativischen Charakters handelt, ist der Abwehrvorgang entsprechend in den Willensakt des Einzelnen gestellt. Als Katechon selber gilt die σοφία, die vorwiegend im Zusammenhang mit dem Fesselungsmotiv auftritt. Dieses letztere kann dabei die Ausdrucksform stellen einerseits für die verpflichtende Totalhingabe des Menschen an die Weisheit (Jes. Sir. 6, 24 f.: „Stecke deine Füße in ihre πέδας hinein und in ihr Halseisen — κλοιόν — deinen Hals; lege deine Schulter unter sie — ὑποθές — . . ."). Anderseits enthüllt sich im Fesselungsmotiv auch der besondere Schutzcharakter der σοφία: καὶ ἔσονταί σοι αἱ πέδαι εἰς σκέπην ἰσχύος (6, 29).

Auf der gleichen Linie steht Sap. 10, wo die Weisheit im antidämonischen Wächteramt erscheint: Sie beschirmt vor Widersachern (διεφύλαξεν ἀπὸ ἐχθρῶν)[87]), sie entreißt das heilige Gottesvolk den heidnischen Bedrängern (ἐξ ἔθνους θλιβόντων)[88]) und widersteht (ἀντέστη)[89]) „furchtbaren Königen unter Wundern und Zeichen." Die σοφία ist hier eben mehr als der höchste individualethisch-philosophische Tugendbegriff, mehr als eine bloße Norm praktisch-sittlichen Verhaltens; sie ist die aus der Transzendenz stammende, durch göttlichen Hypostasencharakter ausgezeichnete Wesenheit, wie sie in der jüdisch-hellenistischen Chokma-Literatur ihre Widerspiegelung gefunden hat (vgl. 9, 4 σοφία = τῶν σῶν θρόνων παρεδρός).

Das 4. Makkabäerbuch — seiner literarischen Anlageform nach ein philosophischer Traktat im Stile der antik-hellenistischen Diatribe, seinem Grundgehalt nach eine mit stoischem Gedankengut verbrämte jüdische Tendenzschrift — stellt sich als Abhandlungsthema die Frage, die als eine genuin philosophische bezeichnet wird:

εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός[90]). Diese „fromme Vernunft", die als das Äquivalent — allerdings ohne Hypostasencharakter — für die σοφία des Siraziden und der Sapientia zu gelten hat, tritt auf als eine Abwehrmacht erster Ordnung, die der ungezügelten Triebauslebung als hemmende Schranke entgegensteht. Sie beherrscht (ἐπικρατεῖν[91])) die Triebe, die den vier (stoischen) Kardinaltugenden[92]) (φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη) hindernd im Wege stehen; sie hält zu Boden (ἀνέχομαι[93])) das Gelüst nach Durchbrechung der kultischen Speisegesetzgebung und knebelt (φιμοῦσθαι)[93]) „alle Regungen des Leibes".

Eines aber ist hier anzumerken: Dieser λογισμός als innermenschliche Abwehrmacht, als Triebkatechon, ist nicht gleichbedeutend mit der autonomen „Vernunft" philosophisch-heidnischer Observanz, sondern er ist eben ὁ εὐσεβὴς λογισμός, eine im Grunde theonom bestimmte Vernunft, deren Definition Kap. 1, 16 gegeben wird: γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν; bzw. 1, 17, wo der λογισμός geradezu umschrieben wird mit ἡ τοῦ νόμου παιδεία. Damit zerreißt die hellenistisch-stoische Gewandung dieser Diatribe und zum Vorschein kommt der spezifisch-jüdische Grundcharakter der Schrift: Der abwehrgewaltige Triebkatechon im Menschenleben ist nichts anderes als die durch das Gesetz erlangte „Bildung".

Einen ungleich volleren Klang, ja geradezu seine antidämonische Tiefenperspektive erhält der ethische Abwehrvorgang, dessen Subjekt das fromme Individuum ist, im Rahmen der enkratitisch-asketisch bestimmten Paränesen der „Testamente der 12 Patriarchen".

Iss. 7, wo Issachar hinsichtlich seiner Askese, Gottes- und Nächstenliebe als Vorbild bezeichnet wird, heißt es: Wenn man handelt wie er, dann πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν; keine Tat der bösen Menschen κυριεύσει ὑμῶν, ja sogar: πᾶν ἄγριον θηρίον καταδουλώσετε. Das heißt demnach: Angesichts des Menschen und seiner besonderen ethischen Qualität finden Beliar und sein universal-dämonisches Aufgebot (Geister, Menschen, Tiere) eine schlechterdings unüberwindliche Schranke. Diese Stelle ist nicht einzigartig. So heißt es Gad 5, 7 von der κατὰ θεὸν ἀληθὴς μετάνοια, die umschrieben wird als ein Gnosis gewährender, heilbringender Gehorsamsakt, daß sie die Bezwingerin der Finsternis ist (φυγαδεύει τὸ σκότος). Nach Benj. 3, 4 ist der φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἀγαπῶν τὸν πλησίον dem Zugriff des in der Luft lokalisierten Beliar entzogen; denn er steht unter dem Schirm der Gottesfurcht (σκεπαζόμενος ὑπὸ τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ). Und 5, 2 vollends ergreifen die ἀκάθαρτα πνεύματα im Verein mit den wilden Tieren und der Finsternis die Flucht vor der Dämo-

nenabwehrmacht der ἀγαθοποιοῦντες. Vgl. hierzu besonders die antidämonische Überwinderkraft der „guten Taten" in Ass. 3, 2: ἀναιροῦντες τὸν διάβολον ἐν ταῖς ἀγαθαῖς ὑμῶν πράξεσι. Und schließlich: In Test. Ass. 1 ist der Dämonenabwehrprozeß eingeschaltet in die dualistische Zwei-Wege-Lehre (δύο ὁδοί): Wer das Böse annimmt, der beugt sich bzw. wird gebeugt unter die Herrschaft des Beliar; von dem Rechtschaffenen aber, der die πονηρία von sich wirft, heißt es: er stürzt das Böse zugleich zu Boden (ἀνατρέπει) und entwurzelt (ἐκριζοῖ) die ἁμαρτία.

Dieser durchaus vorbehaltlose heilsgeschichtlich-ethische Optimismus, der die Testamente durchzieht, steht jedoch in einem schroffen, konträren Gegensatz zu der Meinung des 4. Makk. Die Macht des Bösen wird hier nämlich in ihrer vollen Wucht und radikalen Bedeutungsschwere geschaut und ernst genommen. Zwar: Zu einem ausgesprochenen Dualismus nach dem Vorbilde des Irans kommt es auch hier nicht; denn die Einpflanzung [94]) des Trieblebens in die Menschenbrust erscheint als Gottes Schöpfertat selber. Aber: die κακοήθεια sitzt doch so tief, daß sie im absoluten Sinn durch Menschen garnicht ausrottbar ist (ἐκκόπτειν; καταλῦσαι)[95]); das Höchste, wozu den Menschen die Vernunftherrschaft allenfalls ermächtigt, ist, daß er nicht nachgibt (μὴ εἶξαι)[96]) und sich nicht niederzwingen läßt[95]). Eine geradezu klassische Definition für diesen nüchternen, heilsgeschichtlich-ethischen Realismus — von einem Pessimismus ist auch hier nicht die Spur! — liegt vor in 4. Makk. 3, 5: οὐ γὰρ ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν ὁ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ ἀνταγωνιστής. In aller Klarheit verdeutlicht so der Abwehrterminus ἐκριζόω, der sowohl Test. Ass. 1 als auch 4. Makk. 3, 5 gegeben ist, die große Unterschiedlichkeit, mit der die spätjüdische Literatur den Raum absteckt für die individuelle Dämonenabwehr.

Wenn aber die Macht der Sünde einmal so in ihrer unaustilgbaren Wurzelhaftigkeit und unentrinnbaren Abgründigkeit aufgedeckt ist, dann wird der Seufzer des Autors von 4. Esra verständlich, den er selber als sein „erstes und letztes Wort" bezeichnet: „Besser wäre es, die Erde hätte Adam nie hervorgebracht, vel, cum iam dedisset, coercere eum, ut non peccaret" [97]). An dem gleichen Punkte bricht auch für die Apoc. des Sedrach mit beispielloser Härte das Theodizeeproblem auf. Der Gedankengang ist der folgende: Wie leicht können wir Menschen doch den Maulesel, unter den Vierfüßlern das unvernünftigste und boshafteste Geschöpf, mit dem Zügel lenken, wenn wir wollen! Warum sendet nicht Gott entsprechend den Menschen seine Engel τοῦ φυλάξαι αὐτοὺς καὶ ὅταν κινήσῃ ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν ἁμαρτίαν, τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν ἕνα κρατῆσαι καὶ οὐ μὴ πορεύεται ὅπου δὲ θέλει? [98])

Der einzig gangbare Ausweg aus der schmerzlichen Aporie dieser Theodizeefrage ist hier der Rekurs auf Gottes Schöpfergüte

und Vaterliebe. Als der Schöpfer hat Gott den Menschen — im Gegensatz zur stummen Kreatur — nicht unter das Verhängnis eines schrankenlosen Willensdeterminismus gestellt. Hätte er es getan, dann würde wohl der Mensch klagen [99]): οὐκ ἐποίησάς μοι χάριν εἰς τὸν κόσμον. So aber hat Gott ihm — und zwar aus Liebe zum Menschengeschlecht! — die volle Willensfreiheit und den Charakter der freien Selbstentscheidung geschenkt (ἀφῆκα αὐτὸν εἰς τὸ θέλημά του ὅτι ἠγάπησα αὐτόν).

Damit aber ist der Mensch kraft göttlicher Bestimmung, derzufolge er nicht das passive Objekt fremder Schutzmächte sein soll, selber eingesetzt in den Rang und die Pflicht des Dämonenkämpfers.

c) Die religiösen Zentralgestalten: die Propheten, Glaubenshelden, Märtyrer.

Im Spiegel der Apokryphen und Pseudepigraphen des späten Judentums erscheinen die Propheten und Glaubenshelden des alten Bundes als die großen, das Volksschicksal in seiner Totalität umspannenden Lebensträger. Das nimmt nicht wunder. Denn bereits in der kanonischen Literatur sind die überragenden Gestalten dieser Gottesmänner allein deutbar mit jener Kategorie, die wir die „schicksalsgeschichtliche" genannt haben. Nach Prockschs feinsinniger Darlegung steht so der Prophet des A. T. „als das Urbild des Menschen Gottes . . . im lebendigsten Zusammenhange mit den Kräften seines Volkstums. Er wird zur Schicksalsgestalt seines Volkes, in der sich der letzte Sinn seines Volkstums erschließt. Er stellt dem Volk die Existenzfrage, zeigt ihm die ewigen Pfade zu Gott als dem geheimnisvollen Lebensgrund aller Geschichte, dem offenbaren Lebensziel der Völkerwelt . . . Aber er wird auch zum schöpferischen Gestalter des Volkstums . . ." [100]).

In aller Prägnanz erläutert so Pseudo-Philon 30, 6 Sendung und Amt dieser Männer. Moses sowie etliche Führergestalten der Richterzeit finden hier ihre Charakterisierung als zentraler Lebensnerv der ganzen Nation, an dem das Volksschicksal zur Entscheidung gelangt nicht nur nach der politisch-irdischen Existenz, sondern auch und vor allem sub specie aeternitatis: Nam viventibus illis ostendistis vos sicut servientes deo vestro, mortuis autem his, mortuum est etiam et cor vestrum (Mikropresb. 319).

Wir sehen: Prophetenamt und Volksgemeinschaft stehen beide in dem unaufheblichen Korrelationsverhältnis einer wechselseitigen Zuordnung, von der zuletzt und zutiefst Sein oder Nichtsein, Leben oder Tod abhängt.

An Moses, der neben Samuel als der große nationale Prophet κατ' ἐξοχήν des alten Bundes [101]) gewertet wird, verdeutlicht sich diese prophetische Lebensträgerfunktion besonders augenscheinlich.

Nach Ass. Mos. 12, 7 ist Moses der Schicksalsgestalter des Volkes, der von sich bekennt, daß Gott selber ihn zum Schicksal des Volkes gemacht, nicht propter meam virtutem aut firmitatem, sondern dank göttlichen Gnadenerweises durch die misericordia und patientia Gottes. Der Prophet fungiert als Pfleger [102]), Hirte [103]) und Führer [102]) Israels auf seinem gottgesetzten Schicksalsweg. Vor seinem Hinscheiden brennt deshalb in den Herzen die Sorge um die Weiterexistenz des Volkes: quis nutriet plebem istam? Aut quis est, qui miserebitur illis, et quis eis dux est in via? [102]).

In eine Situation von durchaus analogem Charakter führt uns die Syrische Baruchapokalypse. Nach der Darstellung von Kap. 2, 2 sind Jeremia und Baruch einer „festen Säule" gleich für Jerusalem. In dem Augenblick aber, da mit Baruchs Weggang die Katastrophe der Stadt in voller Bedrohlichkeit sich am Horizont abzuzeichnen beginnt, wehklagt das Volk über seine „Verwaisung" [104]): „Wenn jetzt auch du uns verlässest, so wäre es für uns am besten, wir stürben alle vorher und dann erst entferntest du dich von uns" [105]). Mit dem Scheiden des Propheten als des von Gott autorisierten Gesetzeslehrers [106]) verlischt für das Volk das Licht in der Dunkelheit [107]), die lucerna in loco obscuro [108]); verwehrt ist ihm der Zugang zum Rettungshafen vor dem Sturmgebraus des Weltgeschehens (portus navi salvatae a tempestate) [108]). D. h. der Lebensträger Gottes ist dahin; dem Volke, das nun vor Augen den nahen Volkstod hat, stellt sich in furchtbarer Unentrinnbarkeit die Schicksalsfrage: „Wer soll uns den Unterschied zwischen dem Tod und dem Leben angeben?" [106]).

Für die Makkabäerliteratur ist besonders charakteristisch die enge Kombination des Lebensträger-Motivs mit dem Friedenswahrer-Gedanken. Durch das erstere rücken die Makkabäerhelden selber in eine höchst bemerkenswerte Wesensanalogie zu den Prophetengestalten, als deren Ersatz und Platzhalter sie der Autor von 1. Makk. bezeichnet. Nach seiner Auffassung wahren die Makkabäer die Tradition und zugleich damit die geschichtliche Kontinuität des Prophetenamtes dank der von ihnen geschaffenen Institution des Priesterfürstentums. Das monarchisch gefestigte Hohenpriestertum, das an sich erblich (εἰς τὸν αἰῶνα) ist, soll nur so lange gelten, bis durch ein Wiederaufleben des Prophetismus eine legitimere Willenskundgebung Gottes vorliege (ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν) [109]).

Was den Friedenswahrer-Gedanken anlangt, so stellt 1. Makk. 14, 4—15 den Volksführer dar als den ἄρχοντα καὶ βοηθοῦντα, der den Frieden verwirklicht in seinem Lande: ἡσύχασεν ἡ γῆ Ιουδα πάσας τὰς ἡμέρας Σιμωνος. Das findet dann im anschließenden Simon-Makkabäus-Preislied des näheren seine Entfaltung; Stadt und Land blühen in glanzvollem Frieden, den kein ἀντικείμενος trübt. Denn er, der Lebensträger, ἐποίησεν εἰρήνην ἐπὶ τῆς γῆς.

Dieser Friede aber — das zeigt Hen. 71, 15 f. — erscheint in einer unverkennbaren religiösen Tiefenperspektive: Er ist je und je die „seit der Schöpfung der Welt" gegebene, relative Vorschattung und Vorverwirklichung des messianischen Friedensreiches, mit dem der הָעוֹלָם הַבָּא anbricht.

Es bleibt nach alledem die Frage: Was ist der Ermöglichungsgrund, die innere Ursache, für die Lebensträger- und Friedenswahrerbedeutung der Propheten und Glaubenshelden? Antwort: Die Ursache ist zu erblicken in dem in eminentem Maße gegebenen Abwehrcharakter der Gottesmänner.

Die bevorzugte Ausdrucksform ihres Abwehrkampfes, seine wirksamste Hauptwaffe bildet das Gebet. Allerdings nicht das Gebet im Sinne der massiv-apotropäischen, objektiv wirkenden Gebetsmagie, wie sie in Babylon-Assyrien sowie im Iran im Schwange war, vielmehr das Gebet, das den grundleglichen personalen Subjektscharakter aller an ihm Beteiligten wahrt.

Das gilt — wenn wir die geschichtliche Chronologie des Volkes Israel, nicht die literarische, zugrunde legen — zunächst von den Gestalten der Patriarchenzeit, wie sie in der Zeichnung der „Testamente der Zwölf Patriarchen" erscheinen:

Test. Sim. 2, 13 zufolge tut Simeon, mitschuldig am Verkauf des Joseph an die Ismaeliten, Buße (μετάνοια) und bittet Gott, daß „ich zurückgehalten werde (ἀποσχῶ ἀπὸ) von allerlei Beflekkung, Neid, Unbesonnenheit". Demnach hat im Gebetsmotiv der indirekte Typus der Abwehrhandlung seine Darstellung gefunden: Nicht unmittelbar vom Beter, sondern von der ihm übergeordneten, transzendenten Anrufungsinstanz seines Gebetes, von Gott, geht der Abwehrprozeß aus. Das theozentrische Grundanliegen bleibt unangetastet. Denn das Gebet lebt ausschließlich von seiner Erhörlichkeit durch den, dessen souveränem Geschichtswalten aller Eingriff in die Menschheitsgeschichte vorbehalten bleibt.

Auf diesem völlig theozentrisch-unmagischen Hintergrunde muß verstanden werden, was sich Test. Gad 5, 9 findet über das Gebet (αἱ εὐχαί) als Todwehrer. Vgl. hierzu auch die Abwehrfunktion des Hohenpriesters Pinehas (Schatzhöhle 33, 4), „der durch Gebet die Pest abhielt".

Ihren Hauptschnittpunkt haben sämtliche von uns soeben aufgewiesenen Einzelmomente in Moses, der Kardinalgestalt des at.-lichen Prophetentums, sowie in dem priesterlichen Exponenten des Mose-Kreises, Aaron. Was letzteren betrifft, so verdichten sich Promachos-Idee, Gebetsmotiv, Opfergedanke und Abwehrbedeutung nach Sapientia 18, 21—25 (vgl. Num. 17, 11—13) in der Person des Aaron zu einem antidämonischen Gesamtaspekt von hoher Anschaulichkeit und Geschlossenheit. Aaron, der ἀνὴρ ἄμεμπτος, steht hier als beseelendes Prinzip an der Spitze des völkischen Schicksalskampfes (προεμάχησεν). Selbst das Motiv der Abwehrwaffe, allerdings in seiner spiritualisierten, von magischem Rankenwerk völlig freien Gestalt, taucht in diesem Zusammenhang auf: Die Waffe (ὅπλον) des aaronitischen Kampfes, der als „Amt", „Dienst", λειτουργία, gesehen wird, besteht aus προσευχή (Gebetsmotiv) und θυμίαμα (Kultmoment). Als völkische Schicksalsgestalt steht der priesterliche Kämpfer in einem Abwehrringen von bezeichnender Doppelheit: Erstens richtet sich die Kampffront wider den Gotteszorn (χόλος; ὀργή), dem Aaron als Gottes Therapon widersteht (ἀντέστη) nicht mit Leibeskraft und Waffenwirkung, sondern allein mit dem Wort (λόγῳ), das Gott an die Unverbrüchlichkeit seiner Bundesschließungen und Eide gemahnt. So unterwirft er den Züchtiger (τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν). Gigantisch ragt seine Gestalt zwischen Gottesvolk und Gotteszorn. Als leibhaftiges Bollwerk hält er den letzteren zurück (μεταξὺ στὰς ἀνέκοψε τὴν ὀργήν). Eine Trennungskluft reißt er auf zwischen dem göttlichen Vernichtungswillen einerseits und den „Lebenden" anderseits (διέσχισεν τὴν πρὸς τοὺς ζῶντας ὁδὸν). Die zweite Front des Aaron-Kampfes verläuft wider den ὀλεθρεύων, den „Verderber". Ihn bringt der Gottesmann sowohl durch die Insignien seines Talars als auch durch sein Kopfdiadem, das die „Herrlichkeit" Gottes (Jahvetetragramm?) enthält, zum Weichen.

Das logisch-theologische Verbindungsstück aber zwischen der ὀργὴ θεοῦ und dem ὀλεθρεύων ist die Vorstellung, daß der letztere nur der Willensvollstrecker für die erstere, in Wirklichkeit also Gottes Zornes- und Zuchtrute sei [110]). Im Grunde fallen daher beide Fronten, weil ihrem Wesen nach identisch, zu einer einzigen zusammen.

In der chronologisch weit später anzusetzenden Assumptio Mosis liegen die Dinge ähnlich. Hier ist Moses das große völkische Lebenszentrum, das Bewährung und Verwirklichung findet im abwehrgewaltigen Gebetskämpfertum. Sogar das Emporschnellen der volksbiologischen Wachstumsziffer wird zurückgeführt auf die Mosesgebete: nam isti in tantum increverunt in tuis orationibus, domine Monse [111]). Moses selber charakterisiert seine Position als eine solche der schicksalhaften Stellvertretung für das

Volk: dominus me constituit pro eis, ut pro peccatis eorum orarem et implorarem pro eis [112]). Herz- und Kernstück des von Gott her konstituierten Abwehrcharakters ist demnach die Beterhaltung. Als der Beter ist Moses beim Ansturm der impie gegen Gott handelnden Feindmächte der überragende Katechon, der defensor [113]) Israels, der pro eis als magnus nuntius seine praeces vor den Herrn trägt. Mit drastischem Realismus weiß so die Assumptio den Abwehrkampf des Gottesstreiters zu schildern als die Situation eines unaufhörlich fürbittenden Gebetskampfes: singulis horis, diebus et noctibus habebat genua sua infixa in terra, orans, . . . reminiscens (sc. deum) testamentum parentum et jurejurando placando dominum.

Mit unausweichlicher Zwangsläufigkeit erhebt auch hier beim Tode des Mose die völkische Schicksals- und Existenzfrage ihr Haupt: quis orabit pro eis, nec patiens unum quidem diem . . .? [114]).

Um die Richterzeit Israels rankt sich ein ganz analoges Vorstellungsgeflecht; vgl. die Totenklage des Volkes in Pseudo-Philon 33, 6 über Debora, die dort sehr deutlich als Abwehrgestalt charakterisiert wird: Ecce periit mater ex Israel . . ., quae obduravit saepem [115]) generationis suae (Mikropresb. 322).

Zum Problem des Eliaskampfes vgl. S. 53.

In den Kreis eines magiegebundenen Exorzismus, durch den jedoch greifbar noch das Motiv des Gebetskampfes hindurchschimmert, führt uns die Jeremia-Legende [116]) aus den Vitae Prophetarum. Ihr zufolge wurde der Prophet Jeremia von den Ägyptern als εὐεργέτης verehrt. Zur Begründung dieses Ehrenprädikates führt Recensio Dorothei den besonderen antidämonischen Schutzcharakter der Jeremia-Gebete an: ηὔχετο γὰρ αὐτοῖς [117]). Die Gebete selber richten sich gegen die Schlangenplage des Ägypterlandes: εὐξαμένου τοῦ προφήτου Ἱερεμίου ἐκωλύθη ἐκ τῆς γῆς ἐκείνης ὁ θυμὸς τῶν ἀσπίδων καὶ ἐκ τοῦ ποταμοῦ [118]). Diese Schlangenabwehr des Propheten wird ferner geschildert in ihrer posthumen, bis in die Gegenwart (des Autors: ἕως σήμερον) hinaufreichenden Wirkung: die Pistoi gebrauchen den Staub vom Jeremia-Grab als apotropäisches Heilmittel gegen Schlangenbisse; ja sogar: αὐτὰ τὰ θηρία φυγαδεύουσιν. An diesen Bericht schließt sich eine Alexanderlegende an: Der Makedonerkönig habe die Reliquien des Jeremia — ἐπιγνοὺς τὰ εἰς αὐτὸν μυστήρια — nach Alexandrien verbracht und so deren antidämonische Wunderwirkung dorthin verpflanzt.

Was für Jeremia gilt, bleibt dem größten seiner Schüler, Baruch, nicht vorenthalten. Geradezu unerschöpflich und überquellend ist die Phantasie des späten Judentums in der Reproduktion, Abhandlung und Abwandlung des prophetischen Lebensträger- und Schutzmotivs.

Nach Syr. Bar. 34 ist es das Amt des Propheten (im Blick auf sein Volk), „beim Allmächtigen für euch und für Zion Fürbitte einzulegen". Wie eine unübersteigbare „starke Mauer" [119]) legen sich seine Gebete um die Stadt. Auch bei Baruch ist in ihnen der Typus der indirekten Abwehrhandlung gegeben: In der Drangsalshitze der Belagerungszeit steigt das Flehen des prophetischen Beters zu Gott, um diesen, den allein Geschichtsgewaltigen, zur baldigen Interzession, zum machtvollen Geschichtseingriff zu veranlassen: „Halte also von dieser sterblichen Natur die Sterblichkeit zurück und bedräue deshalb den Engel des Todes" [120]).

Die Grenze des prophetischen Abwehramtes als einer von Gott her konstituierten Größe liegt ausschließlich im jeweiligen konkreten Gotteswillen selber. Denn wohl steht der Prophet vor seinem Volk, wohl betet er stellvertretend für sein Volk; aber den Auftrag und die Legitimation zum Amte empfängt er aus anderer, höherer Hand. Gott allein ist der Mandant, das Volk aber der Schutzbefohlene. Wenn Gotteswille und Volkeswille sich nicht zur Deckung bringen lassen, wenn das Volk abweicht von seinem Gott, dann allerdings kann für den Propheten, der zwischen beiden steht, eine Konfliktsituation entstehen, die voll ungeheurer Spannung und menschlich gesehen erdrückender Tragik ist: „Beides bedrückt mich gar sehr: daß ich nämlich dir (sc. Gott) nicht entgegentreten kann, daß meine Seele aber auch das Unheil meiner Mutter nicht mit ansehen kann" [121]).

Was wir die innere Struktur des prophetischen Gebetskampfes genannt haben, d. h. der Typus der indirekten Abwehrhandlung, liegt in klarer Ausprägung vor Assumptio Mosis 4, 1 ff., und zwar dort die Exilszeit des Volkes Israel betreffend. Es ist dort die Rede von dem großen Volksführer und Volksrepräsentanten (unus, qui super eos est), der in der Exilsnot die Schicksalswende bewirkt. Nicht von sich aus. Auch er wendet sich fürbittend (expandet manus et pondet genua sua et orabit pro eis) an den allein Geschichtsmächtigen in der Höhe (rex in alta sede, qui dominaris saeculo). Gebetszweck ist die Erinnerung Gottes an Israels Erwählungscharakter (plebs excepta), zu dem im schreienden Kontraste die augenblickliche Erniedrigung des Volkes steht. So will der prophetische Beter seinen Schutzbefohlenen, das Gottesvolk, herausreißen aus der Vergessenheit und Ungnade bei Gott, durch die es der Feindmacht verfiel. Der Erfolg der prophetischen Fürbitte ist: Gott selber tritt in Aktion; tunc reminiscetur Deus eorum propter testamentum, quod fecit cum patribus eorum.

Auch die „Märtyrertheologie" des späten Judentums birgt in sich das prophetische Moment des indirekten Abwehrkampfes [122]). 3. Makk. 2, 21 f. beten Priester-

schaft und Volk wider ihren Bedränger zu Gott. Gott erhört (εἰσακούειν) ihre λιτανεία; er greift ein und wehrt ab: Der soeben noch ὕβρει καὶ θράσει zur Tempelschändung schreitende Ptolemäus IV. Philopator ist nun in der Hand des göttlichen Züchtigers gleich einem κάλαμος ὑπὸ ἀνέμου.

Denselben indirekten Instanzenweg „Märtyrer-Gott-Abwehrobjekt" wahrt auch die eschatologische „Fürbitte" der „Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen"; von ihr spricht die 2. Bilderrede des Henoch (Kap. 47, 1 f.). Nicht das Gebet der lebenden Gerechten „um Errettung aus der Verfolgung und um Bestrafung ihrer Verfolger" (so Dillmann, S. 309) ist hier gemeint; vielmehr handelt es sich (so auch Hen. 97, 5; 99, 3; ferner die Fürbitte des toten Jeremia 2. Makk. 15, 14 [123]); Offbg. 6, 10) um das Gebet der verstorbenen Gerechten (Gattung der Rachegebete), das mit dem Blut der Märtyrer zusammen (2. Makk. 7, 37 f.) Gottes Vergeltungsgericht herbeifleht.

Auch vom Gebetsmotiv abgesehen, gestaltet sich in der Märtyrertheologie eine Situation, die eine überraschende Wesensanalogie mit dem Abwehrkampf der Propheten aufweist. „Das Martyrion wird 'die' Form des Dienstes am Volk, der Entscheidung und der Sichtung, der Läuterung und Erneuerung, des Opfers und Ersatzes, der Sühne und Erlösung. Der Märtyrer tritt in die Mitte zwischen Mensch und Gott ... er steht mit seinem Leben ein für seinen Gott und sein Volk" [124]). Diese fundamentale Mittlerstellung des Märtyrers zwischen Mensch und Gott leuchtet allenthalben selbst durch die philosophierende Argumentationsweise des 4. Makkabäerbuches hervor. Der Märtyrer ist das in Stellvertretung stehende Organ des Volkes, und zwar sowohl im passiven als auch im aktiven Betracht: Martyrium bedeutet nicht etwa nur passives, beklagenswertes Schicksalswiderfahrnis; im Gegenteil, es involviert wirksamstes, aktivstes Geschehen, die abwehrende, überwindende Tat. Dank der in ihm entfalteten Märtyrertugenden (ἀνδρεία, ὑπομονή) [125]) ist das Martyrium die αἰτία schlechthin für den Totalzusammenbruch der gottlosen Tyrannis, die auf dem Volke lastet. Alle Folterungen und Drohungen rufen — höchst unbeabsichtigt und doch höchst real! — völlig reziprokparadoxe Wirkungen hervor [126]): das Leiden des Märtyrers ist der Sieg über die „übermütige Tyrannenvernunft". Der Folterer selber wird mitten in seinen „gottlosen Drohungen gefoltert". Sein scheinbarer Triumph über den Leidenden enthüllt sich als tatsächlicher eigener Sturz (κατάλυσις) [127]). Die βία des Tyrannen ist ἀδύνατος [128]), sein Feuer ist kalt geworden.

Von dieser märtyrertheologischen Kategorie der Schicksalsparadoxa abgesehen, hat der Abwehrcharakter der Märtyrer eine zweite Ausdrucksform gefunden. Wir meinen das

Gleichnis vom ἀγὼν θεῖος[129]). Die Märtyrer sind ἀγωνισταί[130]), kämpfend eine ἱερὰν καὶ εὐγενῆ στρατείαν[131]). Der Tyrann ist ihr Widerpart (ἀντηγωνίζετο)[132]). Die Welt aber und die Menschheit haben die übergreifende gesamtkosmische Entscheidungsbedeutung des Agon erkannt; mit gespannter Erwartung schauen sie zu: ὁ δὲ κόσμος καὶ ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος ἐθεώρει.

Ein Gleichnis ist das, und doch mehr als ein Gleichnis; denn im Hintergrunde steht das Bewußtsein: durch das Opfer der Glaubenshelden wird ein „Gewaltiger“ [133]) (μέγας), das Gottesgericht selber, über den gottlosen Tyrannen hereinbrechen. Ihr Blut bleibt nicht ungerächt!

Eine weitere Ausdrucksform für die Abwehrbedeutung des Märtyrers stellen die Gleichnisse, die vom Meere genommen sind. Z. B. 4. Makk. 13, 6 f.: Gleich Hafentürmen, welche die dräuenden Wogen zurückwerfen (ἀνακόπτω), „war die siebentürmige vernünftige Überlegung der Jünglinge ein Bollwerk (ὀχυρόω)[134]) für den Hafen der Frömmigkeit“. Ferner 15, 31 f., wo die Mutter der sieben Makkabäerjünglinge verglichen wird mit der „Arche Noahs, in der weltüberschwemmenden Flut die Welt in sich bergend“. Auch das wieder ein Bild für die kosmisch umfassende Relevanz des Märtyrerleidens: In sich birgt der Märtyrer die ganze Welt der „Frömmigkeit“ und kämpft sie dergestalt zum Siege durch.

Auch das antidämonische Schild-Motiv — als spezielle Metapher für den Gottesschutz uns bereits bekannt — kehrt in diesem Zusammenhange wieder. Und zwar in einer bezeichnenden Doppelgestalt, jedesmal jedoch auf den Nomos bezogen. Zwei sich ergänzende Aussagen treten einander gegenüber.

Erstens: Die „fromme Vernunft“ (d. h. ἡ τοῦ νόμου παιδεία) hält über den Märtyrer den Schild (ὑπερασπίζειν)[135]). Vgl. die bildhafte Wendung 4. Makk. 11, 27, wo von den δορυφόροι des θεῖος νόμος als einer Schutzmacht die Rede ist.

Zweitens: Der Märtyrer selber als Gesetzeswächter hält den Schild über das Gesetz (ὑπερασπίζειν)[136]). Vgl. die synonyme Formulierung 4. Makk. 9, 15, wo der älteste der Makkabäerjünglinge sich bezeichnet als den θείου νόμου προασπίζοντα wider den „schmutzigsten der Tyrannen, den Widersacher der himmlischen Gerechtigkeit.“ Vgl. auch das epitheton ornans der Märtyrermutter: ἡ νομοφύλαξ[137]).

d) Das Gesetz.

Die Schilderung des Gesetzes in seinem Doppelcharakter (passivisch: „Schützling“ — aktivisch: „Schützer“) darf sich nicht beschränken auf diese Züge der Märtyrertheologie. Das Gesetz in seiner passiven Angewiesenheit auf eine fremde Schutzmacht zeigt uns

auch der Talmudtraktat (Mischna 4, 9) פרקי אבות (capitula patrum) 1, 1. Hier nämlich wird als Ausspruch der Männer der „Grossen Synagoge“ (אַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) tradiert: „Nehmt viele Schüler an וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה“ („und machet einen Zaun ums Gesetz“). Allerdings: Diese Abwehrmaßnahme, deren Zweck die Stabilisierung der Tora ist, steht nur in einem sehr uneigentlichen Sinne unter antidämonischem Aspekt; denn der hier auftauchende סיג ist gleichbedeutend mit den Auslegungs- und Erweiterungsbestimmungen der Halacha, die gleich einer trennenden Schranke sich einschieben sollen zwischen Gesetz und Gesetzesübertretung. Pirke Aboth 3, 13b vollends wird im Rahmen eines Akiba-Ausspruches diese Identifikation ausdrücklich vollzogen: מָסֹרֶת סְיָג לַתּוֹרָה, „die Überlieferung ist ein Zaun für das Gesetz“.

Weitaus überwiegend aber tritt die zweite Seite, d. h. der aktive Schutz- und Abwehrcharakter des Gesetzes, heraus. Der Brief des Aristeas (139) [138]) kennt so z. B. das Gesetz als das „undurchdringliche Gehege“ und die schirmende „Eisenmauer“, durch die das Gottesvolk bewahrt werden soll gegen den Heroenkult und die Idololatrie der Griechen einerseits sowie gegen die Kreaturvergötterung der Ägypter anderseits (ὁ νομοθέτης ... περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν). Die kultische Speise- und Reinheitsgesetzgebung ist hier der nach allen Seiten hin gegen τὰ ἄλλα ἔθνη sichernde Schutzwall (πάντοθεν ἡμᾶς περιέφραξεν) der Volksgemeinschaft, deren Glaubensreinheit sonst in Gefahr geriete (ἀπολελυμένοι ματαίων δοξῶν, τὸν μόνον θεὸν καὶ δυνατὸν σεβόμενοι παρ' ὅλην τὴν πᾶσαν κτίσιν).

In diesem Zusammenhang beansprucht unser besonderes Interesse das Kapitel 32 der Syr. Baruchapokalypse, das im übrigen auch für die Datierung der Apokalypse (terminus a quo = 70 n. Chr.) von sehr hohem Werte ist, weil gerade hier im Rahmen eines vaticinium ex eventu die zweimalige Zerstörung Jerusalems geweissagt wird. An dieser Stelle fungiert das Gesetz als „d a s“ religiös-völkisch bewahrende Prinzip Israels während der Erschütterungen der kosmischen Endzeitkatastrophen. Unter dem Schirm des Gesetzes — und zwar dank seiner allein! — wird Israel einst eine friedvolle Insel sein mitten im brodelnden Völker- und Menschheitschaos: „Wenn ihr aber euere Herzen vorbereitet, indem ihr die Früchte des Gesetzes in sie hineinsät, so beschirmt es euch in jener Zeit, wo der Allmächtige die ganze Schöpfung erschüttern wird“ [139]).

Für die Syrische Baruchapokalypse in hohem Grade charakteristisch ist folgende Ansicht: Der Prophetismus des alten, politisch unabhängigen Israel hat seine gradlinige Fortsetzung, sein substituiertes Äquivalent gefunden in dem Nomismus der jammervollen Gegenwart. Über allen Wandel der Zeit triumphiert die unabreiß-

bare Kontinuität der göttlichen Heilszuwendung. Gott läutert, aber verläßt nicht sein Volk. Sein Gesetz bleibt und schirmt. Zwar wehklagt das Volk, erschreckt über den Schwund der prophetischen Glanzzeit: Die „Gerechten" von einst sind zu ihren Vätern versammelt, und die heiligen Propheten haben sich schlafen gelegt [140]). „Es sind abhanden gekommen die Hirten Israels, und verlöscht sind die Lampen, die einst leuchteten, und die Quellen haben ihr Strömen gehemmt, von wo wir einst tranken. Wir aber sind in der Dunkelheit und in dem dichten Wald und in der dürstenden Wüste gelassen worden" [141]). Es sind eben die großen geschichtlichen Lebensträger und Schutzhorte des Volkes, als welche die Propheten im Urteile des Spätjudentums sich darstellen, unwiederbringlich dahin. Nichtsdestoweniger aber: Über den klaffenden Riß der Generationen, über die Erbärmlichkeit der Gegenwartssituation hinweg erhebt sich das tröstliche Wissen der Syr. Baruchapokalypse um die Unverlierbarkeit des Gesetzes, das ehemals ja auch Grund und Schnur des Prophetenamtes war: „Die Hirten und die Lampen und die Quellen stammten aus dem Gesetz. Und wenn wir (sc. die Propheten) (auch) fortgehen, so bleibt doch das Gesetz bestehen. Wenn ihr also auf das Gesetz schaut, so fehlt es nicht an einer Lampe, und der Hirt geht nicht fort und die Quelle trocknet nicht aus" [142]).

Das hier für das Gesetz gebrauchte Lampen-Bild, für das bezeichnend ist sein polares Spannungsverhältnis zur „Dunkelheit", zeigt uns in voller Klarheit: was das Gesetz auch an Lebensträgerbedeutung [143]) einschließt, das verdankt es zutiefst seinem ausgesprochenen Abwehrcharakter. Ganz in dieser Richtung läßt Pseudo-Philon 15, 6 Gott selber seine Sinai-Epiphanie und Gesetzgebung deuten: Et inclinavi coelos et descendi incendere lucernam populo meo et creaturae ponere terminos (Mikropresb. 306). — In aller Deutlichkeit wahrnehmbar ist dieser antidämonische Aspekt [144]), unter dem das Gesetz wirksam wird, in der Damaskusschrift der „Gemeinde des neuen Bundes". Das Gesetz wehrt hier von seinem Befolger den satanischen Engelfürsten Mastema ab. Kap. 20, 2 (nach Charles' bezw. Rießlers Stichenzählung) bezw. Kap. 16, 4 f. (nach Schechters mit den Handschriften übereinstimmender Seiten- und Zeilenzählung) heißt es: „An dem Tag, wo der Mensch es auf sich nimmt, sich zur Tora des Moses zu wenden (לשוב אל תורת משה), dann wird der מלאך המשטמה weichen (סור) von ihm, wofern er seine Worte aufrecht erhält".

VI. Das politische Amt.

a) Das Gottesgnadenkönigtum.

Wir konnten schon in unserem ausführlichen Exkurs über die iranische Gayomard-Zarathustra-Typologie feststellen: Auch in den Pseudepigraphen des Spätjudentums erscheint das Königtum keineswegs als eine bloß sekundäre, irgendwann aus dem Geschichtsprozeß hervorgewachsene Machteinrichtung. Im Gegenteil, wir fanden hier, und zwar im Rahmen der Urmensch-Spekulation des Slav. Henochbuches sowie der Schatzhöhle, die Anschauung ausgebildet, daß das Königtum zu werten sei als eine (vor aller Völkergeschichte) gottgeschaffene Institution, als eine Schöpfungstat Gottes selber. Durch Gott selber erfuhr der Mensch, genauer: bereits der erste Mensch, seine Inthronisation als König, als Herrscher über Gottes redende und stumme Kreatur. Gleichfalls in den „Testamenten der Zwölf Patriarchen" (Test. Seb. 9, 4) steht das irdische Königtum unter diesem ausgesprochen schöpfungstheologischen Aspekt: πᾶν ὃ ἐποίησεν ὁ κύριος μίαν κεφαλὴν κέκτηται. Aller Glanz und Nimbus, welche Herrscherstellung und Herrscherwürde umweben, stammen so von Uranfang aus der transzendenten Gottessphäre.

Was von uns als das beherrschende Grundelement des antikorientalischen Herrschergefühls nachgewiesen wurde, ist auch in der Staatstheologie des späten Judentums gegeben. Und zwar hier in einer unverhältnismäßig schärferen, sehr eindeutigen Begriffsbestimmung. Zunächst wäre zu sagen, das Korrelationsverhältnis Gott-König enthüllt sich auch hier im Grunde als ein Verhältnis der Subordination: „Gottesthron und Herrscherthron, das sind nicht zwei Throne, die nebeneinander stehen . . . Der Gottesthron steht über dem Königsthron. Das Verhältnis von Gott und Herrscher ist so eindeutig wie möglich" [145]). Gott ist es, der καθιστᾷ βασιλεῖς καὶ μεθιστᾷ (Daniel, Theod. 2, 21).

Die positive Seite dieses Subordinationsverhältnisses aber ist hier wie in Babylonien, Assyrien und Persien gegeben in der Idee des Gottesgnadenkönigtums. Schon für den kanonischen Bereich des A. T. hat das seine zwingende Gültigkeit: „Das Königtum ist von Gottes Gnaden, nicht von Volkes Gnaden, wie gerade die Salbung beweist, die das Charakterzeichen des Königs ist. Er ist der Gesalbte Jahves, nicht etwa des Volkes; die Salbung macht ihn sakrosankt, gibt ihm eine göttliche Weihe als des Vertreters Jahves in Israel" [146]). Beispielsweise für Hosea, den Propheten, bildet das Gottesgnadenkönigtum die schlechterdings unerläßliche Grundbedingung allen Herrscherseins, das untrügliche Unterscheidungskriterium, an dem sich die Legitimität des Herrschers einer-

seits ausweist, wie anderseits die Thronanmaßung der Usurpatoren vom Schlage eines Schallum, Menachem, Pekach und Hosea.

Mit einer drastischen Anschaulichkeit ohnegleichen ist die Idee des Königtums von Gottes Gnaden entwickelt in der allerdings sehr spät anzusetzenden „Schatzhöhle" aus der Schule Ephraems des Syrers. Im Rahmen ihrer historischen Urkönigslegende (24, 24 ff.) — wir nennen sie so im Unterschied zu der theologischen Urmensch-Spekulation, die bereits Gegenstand unserer Untersuchung war — heißt es von Nimrod, dem Riesen, der „der erste König auf Erden" war: „Dieser sah etwas wie eine Krone am Himmel; da rief er Sîsân, den Weber, und der flocht ihm eine ähnliche und setzte sie auf sein Haupt; und deshalb sagt man, es sei vom Himmel die Krone zu ihm herabgestiegen". Zur Inthronisation des Königs durch Gott, ebenfalls zur Verleihung der Königsinsignien [147]) durch ihn vgl. Schatzhöhle 2, 16 ff.; ferner Aristeas 280, demzufolge Gott dem Heidenkönig Ptolemäus II. Philadelphos einen στέφανος δικαιοσύνης gegeben hat (θεοῦ σοι ... δεδωκότος).

b) Der König als Amtsträger.

Damit berühren wir ein weiteres. Das Gottesgnadenkönigtum, in dem die Herrschergewalt ihren gottverliehenen Amts- und Auftragscharakter bekundet, hat als „Kennwort" den „terminus technicus δίδωμι für die Übertragung von Ämtern und Aufgaben von seiten Gottes auf den König" [148]). Vgl. hierzu Dan. Theod. 1, 2; in Dan. 2, 37 f., wo der Großkönig Nebukadnezar als zentraler und universaler Machtträger [149]) von absolutistischer Herrschergewalt geschildert wird, erscheint er doch zugleich durch das einschränkende δίδωμι als Gottes Lehnsträger: σύ βασιλεῦ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ σοὶ ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δόξαν ἔδωκεν (vgl. 5, 18 f).

Ferner Sap. 6, 3: ἐδόθη παρὰ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν (sc. den Königen) καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου. Nach dem Fürstenspiegel des Aristeasbriefes (219) ist es gerade der Gotteslehen-Charakter, der im Gegensatz zu einer bloß fiktiven Theaterrolle das Königtum als eine reale Geschichtsmacht konstituiert auf Erden: ἀληθῶς βασιλεύεις, θεοῦ δόντος σοι ... τὴν ἡγεμονίαν. Gott allein ist es, der πᾶσι μερίζει δόξαν τε καὶ πλούτου μέγεθος τοῖς βασιλεῦσι [150]).

Realisierbar ist daher das Königtum, wie sehr auch menschlicher Machtehrgeiz Verlangen darnach trägt, niemals vom Menschen aus (οὐδεὶς παρ' ἑαυτόν ἐστι βασιλεύς) [150]). Es gibt schlechterdings keine von Gott abgelöste, emanzipierte und säkularisierte Herrschergewalt. Denn wo immer Königtum ist, steht es unter der Aussage: θεοῦ γάρ ἐστι δόμα [150]).

Auch Test. Juda 21, das eine säuberliche Gebietsscheidung und Begriffsdistinktion vornimmt zwischen den beiden rivalisierenden Gewalten ἱερατεία (ἱερωσύνη) einerseits und βασιλεία anderseits, hat als Ausdrucksform für die Idee des Gottesgnadenkönigtums den terminus technicus δίδωμι: ἐμοὶ γὰρ ἔδωκεν ὁ θεὸς τὴν βασιλείαν.

Das verbale Korrelat zu δίδωμι, in dem sich die Rezeptivität des Königs gegenüber seinem göttlichen Lehns- und Oberherrn spiegelt, liegt vor 4. Makk. 12, 11: παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν τὰ ἀγαθὰ καὶ τὴν βασιλείαν.

Königtum von Gottes Gnaden und Lehnsträgertum sind nur da ganz wirklich, wo sie zugleich wirksam werden im Sinne von „Amt" und Gottesauftrag. So deutet Sap. 6, 4 das Königtum als eine hervorragende Form des Gottesdienstes von ungewöhnlicher Verantwortlichkeit: Die βασιλεῖς sind Dienstleute Gottes im Blick auf dessen Königsherrschaft (ὑπηρέται τῆς αὐτοῦ βασιλείας), Ausführungsorgane der göttlichen βουλή und des Nomos.

Diesem Werkzeugcharakter des Königs webt sich das besondere Moment göttlicher Sendung ein, immer wenn der besondere Akzent der Heilsgeschichte auf ihn fällt. Im speziellen Sinne ist der König dann „an entscheidender Stelle eingeschaltet in das Regiment Gottes" [151]), als dessen Stellvertreter und Willensvollstrekker er auf Erden fungiert (Pseudophilon 58, 4: tu missus, ut faceres voluntatem domini . ., Mikropresb. 337).

Die kanonische Prophetenliteratur des A. T. hat diese Lösung des staatstheologischen Problems teils angebahnt, teils selber in Anwendung gebracht sogar für den Heiden-, ja Feindkönig. So sah ein Jeremia den König des triumphal über Assur und Ägypten emporsteigenden Babel als Jahves Knecht (25, 9; 27, 6; 43, 10), und der Prophetenruf erscholl in Israel: κλίνατε τὸν ὦμον ὑμῶν καὶ ἐργάσασθε τῷ βασιλεῖ Βαβυλῶνος (Bar. 2, 20 f). Des Volkes Weigerung, sich unter die Botmäßigkeit Nebukadnezars zu beugen, beantworten Gottes θυμός und ὀργή mit der nationalen Schicksalskatastrophe, der Exilierung.

Dieser jeremianischen Lösung kongenial im Vollsinne des Wortes ist die Antwort, welche Deuterojesaja, der Prophet des ausklingenden Exils, auf die vordringliche, brennende Schicksalsfrage seines Volkes gefunden hat: denn für ihn scheint mit Cyrus, dem Beender des Exils, das messianische Reich angebrochen; der Prophet grüßt ihn als den „Messias" (45, 1) Jahves (vgl. 3. Esra 2, 1—14).

Wie sehr aber die positive Wendung, die an dieser Stelle in der Sinndeutung der heidnischen Obrigkeit Platz griff, für das Volksbewußtsein, ja noch für die Auffassung der jungen Christenheit ein Skandalon, ein Moment der religiösen Beunruhigung ent-

hielt, zeigt uns „Schatzhöhle" 42, 18 f. Wohl spricht auch hier Gott: „Ich habe meinen Knecht Cyrus bei seiner Rechten ergriffen" — ganz analog etwa dem typisch orientalischen Cyrus-Ausspruch 3. Esra 2, 1—5: ἐμὲ ἀνέδειξεν βασιλέα τῆς οἰκουμένης ὁ κύριος τοῦ Ισραηλ, κύριος ὁ ὕψιστος. Wohl wird auch hier ausdrücklich dem Cyrus das Messiasprädikat beigelegt: „mein Hirte, der Gesalbte des Herrn". Aber die Glorie, die man damit dem Heidenregenten zugestehen muß, findet im nächsten Augenblick doch ihre genealogische Verharmlosung und Zurechtstutzung. Die empfindliche Schärfe wird herabgemildert, der Ärgernischarakter dieses an einen Heiden vergebenen Messiastitels ausgeräumt durch dessen dogmatisch-genealogische Motivierung: „darum, daß sein Same aufgenommen wurde in den Samen Davids durch Mesainath, die Schwester Serubabels, die er zum Weibe nahm".

Der Gradmesser für dies positive Verständnis der Heidenmächte ist zunächst die Tatsache, daß der dem Heidenkönig bei Jahve geleistete Schwur (τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου)[152]) in voller Unverbrüchlichkeit respektiert werden muß. Der Abfall aus dem eidkräftig befestigten Vasallentum ist daher mehr als nur politischer Verrat, ist Sakrileg, ist Bruch mit Jahve selber, dem göttlichen Garanten des bei ihm beschworenen Staatsvertrages.

Die positive Bewertung des Heidenregenten, unter dessen Botmäßigkeit Israel jeweils stand, erhellt auch daraus, daß für ihn Opfer und Gebet vor Jahve gebracht werden. Zwar: diese Einschaltung in den heimischen Kultus stempelte den fremden Potentaten nicht zu einem Gegenstand kultischer Verehrung; angesichts des unveräußerlich-starren jüdischen Monotheismus mußte aller Königs- und Heroenkult von vornherein zerschellen. Aber die θυσίαι (σπονδαί) und die προσευχαί, die im Tempel zu Jerusalem nach offiziellem Brauch veranstaltet wurden (ὑπὲρ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν παίδων περὶ τῆς αὐτῶν ζωῆς)[153]), — sie enthüllen doch in nicht mißzuverstehender Deutlichkeit, wie positiv der heidnische Machtträger von seinen jüdischen Vasallen bezw. Untertanen gewürdigt werden konnte. So senden nach dem Bericht des Baruch-Buches (1, 10 ff.) die exilierten Juden von Babylon Geld nach Jerusalem, mit der Weisung, dafür Brand-, Sühn-, Speisopfer und Weihrauch auf dem Altar des Herrn darzubringen: καὶ προσεύξασθε περὶ τῆς ζωῆς Ναβουχοδονοσορ βασιλέως Βαβυλῶνος καὶ εἰς ζωὴν Βαλτασαρ υἱοῦ αὐτοῦ, ἵνα ὦσιν αἱ ἡμέραι αὐτῶν ὡς αἱ ἡμέραι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τῆς γῆς.

Nach 1. Makk. 12, 10—15 schreibt der Makkabäer Jonathan aus Anlaß der Erneuerung des spartanisch-jüdischen Schutz- und Trutzbündnises an seine Vertragspartner, die Juden gedächten ihrer ἐν παντὶ καιρῷ ἀδιαλείπτως bei den θυσίαι und προσευχαί, und zwar nach offiziellem Staatsbrauch (ὡς δέον ἐστὶν καὶ πρέπον).

Ja, „bis zum Aufstand der Jahre 66 ff. war auch im Tempel zu Jerusalem ein tägliches Opfer für den (römischen) Kaiser Sitte“[154]). Vgl. auch den im Talmudtraktat Pirke Aboth 3, 2a tradierten Ausspruch des „Priestervorstehers“ Rabbi Chanina, der das Gebet für das Wohl der Obrigkeit sogar zu einer Pflicht der individuellen Religionspraxis stempelt: הֱוֵי מִתְפַּלֵּל בִּשְׁלוֹמָהּ שֶׁל־מַלְכוּת —.

In einem positiv-günstigen Licht erscheint der heidnische Herrscher auch in solchen Aussagen der spätjüdischen Literatur, die das Gott-König-Verhältnis darstellen als ein Verhältnis der Analogie. Auf dieser Linie steht 3. Esra 8, 23 ff., wo der Gottes- und der Königsnomos bezeichnenderweise in grammatischer Koordination auftreten: Die durch Esra in ganz Syrien und Phönizien einzusetzenden Vögte und Richter sollen mit drakonischen Strafmaßnahmen vorgehen gegen alle Juden, ὅσοι ἐὰν παραβαίνωσι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ σου καὶ τὸν βασιλικόν. Im Fürstenspiegel des Aristeas-Briefes (281) schließlich bietet das εὐεργέτης-Prädikat, das in gleicher Weise für die Gottheit wie für den König anwendbar ist, die Ausdrucksform für das Analogieverhältnis Gott-König. Der ideale König ist Nachahmer des himmlischen εὐεργέτης: ὡς γὰρ ὁ θεὸς εὖ ἐργάζεται πᾶσι, καὶ σὺ τοῦτον μιμούμενος εὐεργετεῖς τοὺς ὑπὸ σεαυτόν.

In hohem Grade ist nach alledem einleuchtend, wenn diese ins Positive gewendete „Staatstheologie“ des Spätjudentums weithin auch in der Geschichte der Volksgemeinschaft selber sichtbar wird. Hinsichtlich der unwandelbaren Königstreue der Juden kann z. B. 3. Makk. 3, 3 ganz allgemein formulieren: οἱ δὲ Ἰουδαῖοι τὴν μὲν πρὸς τοὺς βασιλεῖς εὔνοιαν καὶ πίστιν ἀδιάστροφον ἦσαν φυλάσσοντες. Vor allem für die Gesamthaltung von 1. Makk. — sein Verfasser hat nach allgemeiner Ansicht den Einmarsch des Pompejus nicht mehr erlebt — ist kennzeichnend die ausgesprochen positive Würdigung der heidnischen Herrschermacht Roms. Aber auch „nachdem Judäa im Jahre 6 n. Chr. unter die unmittelbare Verwaltung der römischen Prokuratoren gekommen war, hatten die vornehmen Pharisäer ebenso wie der Priesteradel ... den Kompromiß geschlossen, der ihnen Religionsfreiheit, Ordnung und Frieden sicherte“ [155]).

c) Der König als Lebensträger.

Damit berühren wir bereits eine weitere, in unserem Problemzusammenhang bedeutsame Seite des Gottesgnadenkönigtums: Der gottbezogene Lehnsträgercharakter des Herrschers birgt in sich Auftrag und Pflicht zur Lebensträgerbedeutung. „Der König von Gottes Gnaden ist der zentrale kosmische Lebensträger, der Atlas seiner Welt“ [156]). In einem grandiosen Bilde hat

Daniel diese Stellung des Herrschers im Kosmos geschaut; wir meinen die danielische Traumvision von Nebukadnezar als dem Nahrung, Wohnung und Schutz gewährenden Weltenbaum [157]).

In 3. Esra 8, 77 werden die Regierungsmaßnahmen der Perserkönige gerühmt: Nicht nur, daß sie dem Tempel die gebührende Doxa gegeben haben; als Nahrungsspender (δοῦναι ἡμῖν τροφήν) erfüllten sie auch ihr gottgewiesenes Lebensträgeramt; ja, durch die Wiederherstellung des verwüsteten Zion gewährten sie den Juden sogar eine „Schutzwehr" (στερέωμα) in Judäa und Jerusalem.

In aller Prägnanz und Ausdrücklichkeit entfaltet sich das Lebensträgermotiv der spätjüdischen Herrscheridee im Aristeas-Brief, und zwar dort z. T. unter deutlicher Anspielung auf das hellenistische, den König auszeichnende σωτήρ-Prädikat. Aristeas 240 ist es Gott, der — beachte den terminus technicus δίδωμι — den Staatsgesetzgebern die Gedanken gegeben hat mit dem Finalziel: πρὸς τὸ σῴζεσθαι τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων [158]). Nach Aristeas 283 dienen die „Geschäftsjournale" der Königsbeamten zur Existenzsicherung der Untertanen (πρὸς ἐπανόρθωσιν καὶ διαμονὴν ἀνθρώπων). Aristeas 291f. schließlich kehrt im Fürstenspiegel sogar die gedankliche Anlehnung an das königliche σωτήρ-Prädikat wieder. Auf die Frage des Königs nach dem Zentralstück aller Regierungskunst wird ihm bedeutet: Friedensregentschaft und schneller Rechtsentscheid für die Untertanen. Als das leuchtende Idealbild des Herrschers wird bezeichnet der μισοπόνηρος und φιλάγαθος, der „es als etwas Großes ansieht, ein Menschenleben zu retten" (περὶ πολλοῦ ποιούμενος ψυχὴν ἀνθρώπου σῴζειν).

d) Der Abwehrcharakter des Königsamtes.

Wir sehen: Des Herrschers — auch des Heidenherrschers — Gottesgnadenkönigtum, seine Stellvertreterwürde und sein Lehnsträgeramt sind nicht in sich ruhende Selbstzwecke. Als Geschichtsveranstaltungen Gottes sind sie vielmehr durchklungen und durchzittert von der ungeheueren Dynamik einer Zweckverhaftetheit, deren eine Seite wir in der Lebensträgerfunktion des Königs gesehen haben. Diese Funktion selber aber — beachte die in den babylonisch-assyrischen Herrscherdokumenten sowie im Iran nachweisbaren Sachanalogien — findet ihre Durchsetzung im Raum der Geschichte ausschließlich dank dem Abwehrhandeln des Königs. Die im Gottesauftrag geschehende Abwehrhandlung des Königs kann sich erstrecken entweder auf antigöttliche Widersachermächte, d. h. Dämonenwesen unmittelbar, oder aber auf den politischen Feind als den Träger einer antigöttlich-dämonisch bestimmten Tendenz. In aller Kürze verweisen wir eingangs auf das

für den antiken Orient besonders charakteristische (antidämonische) Fesselungsmotiv [159]) (δέειν; δεσμός; ἅλυσις; φυλακή; λαβεῖν ζωγρίαν).

Die Abwehrbedeutung des Herrscheramtes schimmert sichtbar durch bei Jesus Sirach 10 [160]): Gott-Kyrios selber, der Inhaber der erdbeherrschenden מֶמְשָׁלָה, ruft εἰς καιρόν den Tüchtigsten ans Werk (τὸν χρήσιμον ἐγερεῖ). Dieses selber besteht in der In-Zucht-Haltung des Volkes: κριτὴς σοφὸς παιδεύσει τὸν λαὸν αὐτοῦ. Ist aber der βασιλεύς selber ein ἀπαίδευτος, dann schwindet auch die Abwehrwirkung seines παιδευτής-Amtes: er ἀπολεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ.

Von dem geschichtsgewaltigen Schutz- und Abwehrcharakter, den sogar der heidnische Regent im Urteile des Spätjudentums besitzt, wissen auch das Buch Baruch sowie die Makkabäerliteratur zu berichten. Nach Bar. 1, 12 läßt die Judenschaft des babylonischen Exils in Jerusalem Kultopfer und Gebete für Nebukadnezar und dessen Sohn vor Jahve bringen, auf daß „wir ζησόμεθα ὑπὸ τὴν σκιὰν Ναβουχοδονοσορ βασιλέως Βαβυλῶνος καὶ ὑπὸ τὴν σκιὰν Βαλτασαρ υἱοῦ αὐτοῦ." Nach 2. Makk. 4, 5 f weiß der Hohenpriester Onias angesichts der κακία, Ruchlosigkeit und Mordlust des Vaterlandsverräters Simon keinen anderen Weg zur Bändigung der Ausschreitungen als den an sich doch sehr problematischen Bittgang zum Heidenkönig: ἑώρα γὰρ ἄνευ βασιλικῆς προνοίας ἀδύνατον εἶναι τυχεῖν εἰρήνης ἔτι τὰ πράγματα. 2. Makk. 13, 4 ist es Gott selber, der βασιλεὺς τῶν βασιλέων, der sogar den judenfeindlichen [161]) Antiochus V. Eupator zum Abwehrorgan bestimmt gegen den jüdischen Abtrünnigen und Vaterlandsverräter Menelaus (ἐξήγειρεν τὸν θυμὸν τοῦ Ἀντιόχου ἐπὶ τὸν ἀλιτήριον).

Ferner: Nach 1. Makk. 8, 12—28 wird das heidnische Rom in durchaus bejahendem Sinne bewertet als die in ungewöhnlichem Grade geschichtswirksame Abwehrmacht, die sich positiv einordnet in die Heilswege Gottes mit seinem Volk. Sinn und Zweck des von Judas Makkabäus mit Rom eingegangenen Freundschafts- und Bundesvertrages soll sein die Abschüttelung des Griechenjochs von Israel durch Rom (τοῦ ἆραι τὸν ζυγὸν ἀπ' αὐτῶν, ὅτι εἶδον τὴν βασιλείαν τῶν Ἑλλήνων καταδουλουμένους τὸν Ισραηλ δουλείᾳ).

In Betracht kommt schließlich noch die achm. Apoc. des Elias, Kap. 25, wo dem König im Norden — „König des Frevels" genannt — ein König im Westen entgegentritt, „den man den König des Friedens [162]) nennen wird; er wird laufen auf dem Meer wie ein brüllender Löwe; er wird töten den König des Frevels".

Damit ist allbereits jene andere Gruppe pseudepigraphischer Aussagen erreicht, in der das Königtum ganz unleugbar unter einem spezifisch antidämonischen Aspekt erscheint.

Seine Lebensträgeraufgabe realisiert der König als der ragende Dämonenabwehrer seiner Volksgemeinschaft. Er ist das leibhafte, persönliche Bollwerk seiner Untertanen gegen die Un-

heilsmächte: Chaos und Anarchie. Ausschließlich an seiner Existenz hängt schicksalhaft-entscheidend die volkliche Gesamtexistenz wie an einem seidenen Faden.

In diesen Zusammenhang einzureihen ist der haggadische Kommentar der Jubiläen zur Josephsgeschichte der Genesis. Joseph, der gottgeschenkte, mit dem Geist Gottes ausgerüstete Friedensregent im Pharaonenlande, wird Kap. 40, 8 f. charakterisiert gleichsam als die große Schutz- und Abwehrmauer des Volkes gegen jedwede politisch-ethische Dämonie: „Das Land Ägypten hatte Frieden vor dem Pharao um Josephs willen . . . Und das Reich des Pharao war in Ordnung, und es war kein Widersacher (bezw. „Satan") noch Böser da". So erscheinen in der Darstellung Josephs das Lebensträger- und Friedenswahrer-Motiv in unlöslich-innigem Verein mit seinem spezifisch antidämonischen Abwehrcharakter.

Von besonderem Aufschluß ist in dieser Hinsicht die in Test. Juda 23 enthaltene Patriarchenklage: „Viele Trauer habe ich, meine Kinder, διὰ τὰς ἀσελγείας (Ausschreitungen) καὶ γοητείας[163]) (Zaubereien), ἃς ποιήσατε εἰς τὸ βασίλειον[164]), indem ihr den Bauchrednern folgt und den Stimmen und den δαίμοσι πλάνης".

Offen am Tage liegt hier das polare Spannungsverhältnis zwischen τὸ βασίλειον einerseits und den „Ausschreitungen und Zaubereien" anderseits, welch' letztere als Verwirklichungsformen der Dämonenherrschaft betrachtet werden. Das Königtum erscheint in einer diametralen Antithetik zum Dämonenbereich. Es fungiert demnach als der antidämonische Abwehrfaktor zugunsten all derjenigen, die das βασίλειον in sich beschließt.

Allerdings bleibt die Frage:

Was versteht Test. Juda 23, 1 unter βασίλειον? Etwa: die transzendente, vielleicht sogar eschatologische βασιλεία τοῦ θεοῦ, womit schließlich der antidämonische Aspekt in sich zusammenbräche? Oder aber: das Königtum als irdisch-politische Machtinstitution? Die Entscheidung fällt zuletzt der Kontext, und zwar zugunsten der letzten Deutung. Denn unmittelbar vorangehend in Kapitel 22[165]) ist dreimal die Rede von dem Königtum des Juda, d. h. von der politisch-irdischen Herrschaftsform, wobei einmal neben dem vorwiegenden βασιλεία auch das Synonymon: βασίλειον auftaucht.

Schatzhöhle 11, 1—10 sieht die Dinge durchaus analog: Der Dämoneneinbruch in die Menschensphäre hat hier zur Grundvoraussetzung bezw. als Hauptbegleitumstand die Auflösung der staatlichen Obrigkeit. Ist einmal dieser letzte Schutzdeich hinweggespült, dann bricht unabwendbar die Sturmflut der Gesellschaftsanarchie, das Chaos des ethisch-sozialen Nihilismus, über das Menschenland herein: „Und es mehrte sich die Lasterhaftigkeit und Unzucht der Kinder Kains, und sie hatten keine andere Beschäftigung

als allein die Unzucht, ordneten sich den Abgaben nicht mehr unter und hatten kein Haupt und keinen Leiter, sondern (es war) nur Fressen und Saufen und Völlerei und Trunkenheit und Tanzen und Singen und teuflisches Lachen und das Gelächter, welches den Teufeln Ruhe schaffte ..." (Vgl. die analoge — allerdings eschatologische — Situation in VI. Esra 1, 15 ff.)

Wir sehen: In Tatsache erscheint das politische Königtum im Lichte der antidämonischen Abwehrbedeutung.

Wegen ihrer inneren Zwiespältigkeit und Gebrochenheit darf ein besonderes Interesse beanspruchen die Stellungnahme von Talmudtraktat Pirke Aboth zu dem hier aufgeworfenen Problemkreis.

Erstens: Bezeichnend ist die generell erfolgende Warnung: „Hasse die hohe Stellung (הָרַבָּנוּת); mache dich nicht mit der Obrigkeit (רָשׁוּת) vertraut" (1, 10). „Begehre nicht nach Speise der Könige" (6, 4b). Die Tora mit ihren 48 Tugendforderungen ist weit größer als das Königtum (הַמַּלְכוּת) mit seinen 30 und das Priestertum mit seinen 24 Vorzügen. In einem Ausspruch Rabbi Nechunjas (3, 5) wird das Korrelationsverhältnis Gesetz-Königtum beschrieben als ein antithetisches Exklusivverhältnis: Wo das eine ist, hat das andere nicht Platz. Aber entsprechend gilt auch die Umkehrung des Sachverhaltes: Wo das eine nicht ist, muß mit Zwangsläufigkeit das andere Platz haben. „Jedem, der das עֹל תּוֹרָה trägt, nehmen sie das Joch des Königtums (עֹל מַלְכוּת) und das Joch der weltlichen Sorgen". Die Umkehrung, innerhalb deren sich die Wendung ins Positive anbahnt, heißt: „Wer sich vom Joch des Gesetzes losmacht, muß das Joch des Königtums und das עֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ tragen".

Zweitens: Trotz aller relativierenden Skepsis, die sich mit großer Schärfe in Pirke Aboth gegen die staatliche Obrigkeit anmeldet, ist ebenfalls die positive Betrachtungsweise der Staatstheologie deutlich entfaltet. Die in 3, 2 (vgl. S. 45) herausgestellte Gebetspflicht der Untertanen für das Wohl der Obrigkeit (מַלְכוּת) erhält nämlich folgende Motivierung: „Gäb's keine Furcht vor ihr, so verschlänge einer den andern":

שֶׁאִלְמָלֵא מוֹרָאָהּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ חַיִּים בָּלָעוּ

Das heißt: Auch nach Pirke Aboth wird alles Königtum Ereignis unter einem spezifischen Abwehraspekt. Als existenznotwendiger Chaoswehrer erhebt es sich mitten in der menschlichen Sozietät und hindert deren Absturz in eine Anarchie, in der der Mensch, zum reißenden Tiere sich wandelnd, die Grundpfeiler aller Lebens- und Gemeinschaftsordnung zum Einsturz brächte.

c) Das Schema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaus.

In außergewöhnlichem Maße für die Exegese von 2. Thess. 2 aufhellend ist Sibyll. 3, 652—717. Und zwar wegen der in mancher Hinsicht 2. Thess. 2 völlig entsprechenden Formstruktur, innerhalb deren die Abwehrbedeutung des Königamtes hier auftritt.

In diesem Zusammenhang [166]) erscheint nämlich deutlich das Schema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaus, wie wir es genannt haben: Hier wie auch 2. Thess. 2 und in allen bereits angezogenen Fällen ist der eine, einzige Abwehrvorgang auseinandergegliedert in zwei zeitlich voneinander geschiedene, innerlich jedoch eng zusammengekoppelte Abwehrphasen mit je einer besonderen, beherrschenden Abwehrgestalt.

Als (relativer) Katechon des ersten Zeitabschnitts waltet in Sibyll. 3, 652—717 ein durch Gott von Sonnenaufgang her gesandter König (καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα). Windisch [167]) identifiziert vorschnell diesen König mit dem „Messias" („Gesalbten"), was allerdings für W. nahe liegt, da er die mannigfachsten Gruppen dieses schichtenreichen Werkes (III, 652—654; V, 414 ff.; III, 286 f.; III, 46 ff.) durch ein nicht unbedenkliches Kombinationsverfahren zu einem messianischen Gesamtbilde vereinigt.

Der König des Ostens von Sibyll. 3 hat Amt und Auftrag von Gott. Auf der ganzen Erde bereitet er dem bösen Krieg ein Ende, die einen tötend, mit den andern Verträge abschließend. Und dies alles nicht etwa ἰδίαις βουλαῖς [168]), sondern in Befolgung der guten δόγματα Gottes. Die unmittelbare Folge dieses in Gottes Auftrag wirksamen königlichen Abwehramtes wird umschrieben durch das Lebensträger- und Friedensbringermotiv. Seine Farben entlehnt es dem Paradieseszustand der aurea aetas: Gottes Tempel strotzt von herrlichem Reichtum, Erde und Meer sind voller Früchte und Güter.

Bis hierhin (V. 660) reicht die Phase I des Gesamtabwehrprozesses: denn irgendwie verliert sich nun — urplötzlich, ohne jede Reflexion über sein Ende — der βασιλεὺς ἀπ' ἠελίοιο aus dem Blickkreis der Sibyll. Zwar: von einer gewaltsamen Hinwegräumung bezw. von einer Ausschaltung dieser erdumspannenden Katechongestalt ist ausdrücklich nicht die Rede; faktisch aber bildet sie anscheinend die Grundvoraussetzung zu dem jetzt anhebenden Zeitabschnitt II des Abwehrvorganges.

Das apokalyptische Völkerchaos bricht nunmehr los: „Und es werden die Könige anfangen, einander zu grollen, .. Böses im Herzen". Der Zug der Heidenkönige wider die heilige Tempelstadt beginnt. Schon sind die Königsthrone κύκλῳ πόλεως aufgeschlagen, da bricht unter kosmischen Endkatastrophenwundern das Got-

tesgericht herein. Diese eschatologische Parusie Gottes selber ist der absolute, endgültige Schlußstrich unter dem heilsgeschichtlich-kosmischen Abwehrdrama. Der Aufruhr der Völker und der Könige ist unwiederbringlich zum Schweigen gebracht.

Für unseren Problemzusammenhang von besonderer Bedeutung ist ferner der Sachverhalt im 4. Buch Esra Kap. 5, 1—12. Insbesondere Bousset war es, der mit entschiedenem Nachdruck den hohen Wert dieser Stelle, die er im übrigen „direkt als Quelle für die Antichristsage" ansah, hervorgehoben hat.

Auffallend ist hier zunächst die charakteristische Zusammenkoppelung der verschiedenen Momente innerhalb der „Endzeichen"-Vorstellung (1. der jüdische Glaubensabfall, 2. das kosmische, 3. das politische, 4. das ethische Moment).

Ad 1. Wenn die umsichtigen Textemendationen Violets zu Recht bestehen [169]), dann weissagt 4. Esra 5, 1 in lückenloser Geschlossenheit ein innerjüdisch-palästinensisches Ereignis mit einschneidendster Folgewirkung für die Religions- bzw. Kultausübung des Landes, d. h. den Abfall vom Glauben, von der Tora.

Ad 2. Das kosmische Moment der Endkatastrophen (5, 5—9): a) radikale Umkehrung der Naturordnung; b) Naturkatastrophen und grausige Naturwunder.

Ad 3. Das politische Moment der Endkatastrophen, Kap. 5, 5: Populi commovebuntur. Vgl. Kap. 9, 3: populorum turbatio, gentium cogitationes („Anschläge"), ducum inconstantia, principum turbatio; vgl. Kap. 13, 30—34: bellare civitatis (sic!) civitatem et locus locum et gens ad gentem et regnum adversus regnum.

Ad 4. Das ethische Moment der Endkatastrophen, Kap. 5, 9—11: Kampf der Freunde untereinander. Vernunft und Weisheit verschließen sich vor den Menschen. Et multiplicabitur iniusticia et incontinentia super terram.

Was aber die Bedeutung von 4. Esra 5, 1—12 für uns nachdrücklich unterstreicht, ist die augenscheinliche Tatsache, daß der hier geschilderte Menschheits- und Völkeraufruhr in einem apokalyptischen Grundschema erscheint, das in hohem Grade dem heilsgeschichtlichen Stufenbauschema verwandt ist.

Sogar der Gedanke an eine Abwehrmacht, an einen Schutzdamm gegen den eschatologischen Auflösungsprozeß des Kosmos, scheint dem Apokalyptiker hier vorzuschweben. Nach 4. Esra 5, 3. 4 wird nämlich zur Zeit der umfassenden Endkatastrophen das Römerreich, das in der Gegenwart noch herrscht, eine „wegelose Wüste" sein: et erit incomposito vestigio quam nunc vides regnare regionem, et videbunt eam desertam. . . . . Demnach scheint für den Apokalyptiker — zwar nicht ausdrücklich, wohl aber der Natur der Sache nach — die Voraussetzung zu bestehen, als müsse das gegenwärtig regierende Rom [170]) verschwinden, wenn anders die Endkatastrophen vollwirksam hereinbrechen sollen.

Mit Fug und Recht darf daher aus der an sich negativen Formulierung des Textes die Folgerung gezogen werden, daß in der

Apokalypse 4. Esra 5, 1—12 das Römerreich[171]), eine politische Größe, es ist, welche Funktion und Rolle eines retardierenden Faktors inne hat.

Hervorzuheben ist ferner die in 4. Esra 5 wie in 2. Thess. 2 begegnende Tatsache, daß im apokalyptischen Rahmengefüge der Gottesfeind der Endzeit (bezw. der Antichrist) auftaucht. Der Gottesfeind der Endzeit nämlich ist gemeint (gegen Kabisch), wenn es 4. Esra 5, 6 heißt: „und zur Herrschaft kommt, den die Erdenbewohner nicht erwarten" (et regnabit quem non sperant, qui inhabitant super terram)[172]).

Wir sehen: In 4. Esra 5 liegt in charakteristischer Ausgestaltung ein bestimmtes apokalyptisches Grundschema vor, das heilsgeschichtlich-dramatische Stufenbauschema.

Nur, daß das Schlußglied, das absolute Abwehrsubjekt, also die Messias- bezw. Gottesparusie, hier fehlt, um später allerdings nachgetragen zu werden.

Zu im allg. ähnlichen Darstellungsformen wie Sibyll. 3 und 4. Esra 5 gelangt die achm. bezw. sah. Handschrift der Apoc. des Elias, bei der allerdings eine späte, überdies starke christliche Überarbeitung in Rechnung gestellt werden muß. Vorchristlichen Ursprungs scheint jedoch das hier vorliegende formale Grundschema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaus zu sein, das gleichsam ein literarisches Requisit des Apokalyptikers darstellt[173]).

Kap. 30. 31 ist zunächst von den „Perserkönigen" die Rede, die nach Bezwingung des frevlerischen „Assyrerkönigs" eine für das Land einzigartige Friedens- und Wohlstandszeit heraufführen. Sie werden „befehlen, zu töten alle Heiden und Gottlosen, sie werden befehlen, aufzubauen die Tempel . . ." Die Überlebenden werden sprechen: „Ein gerechter König ist es, den der Herr uns gesendet hat, damit das Land nicht wüst werde". Sogar den Toten werden die Lebenden zurufen: „Stehet auf und seid mit uns in dieser Ruhe!"

Jedoch, diese Friedensregentschaft, in der das Königamt seinen Lebensträgersinn erfüllt, hat keinen längeren Bestand: „Im vierten Jahre jenes Königs — er selber entfällt nun in der Darstellung der Apokalypse ganz — wird sich der Sohn der Gesetzlosigkeit[174]) offenbaren".

Mit dem Auftreten des Widersachers Gottes ist Phase I im großen heilsgeschichtlichen Abwehrdrama abgeschlossen; der königliche Katechon ist unwiederbringlich dahin, Gottes Widersacher beherrscht eine Weile das Feld.

Für die Ausgestaltung der Abwehrphase II in der Apokalypse des Elias ist nun überaus charakteristisch, daß hier der engere Rahmen des Stufenbauschemas gesprengt ist durch die Einschiebung

verschiedener Zwischenglieder von gleichfalls relativer Katechonwirkung. So treten vor dem absoluten und definitiven Zusammenbruch[175]) des Antichrists bezw. Pseudomessias noch verschiedene teils menschliche, teils himmlische Katechonwesen in Aktion:

1. Die Jungfrau Tabitha[174]), die den „Sohn der Gesetzlosigkeit" verfolgt „hinauf nach Judäa, indem sie ihn schilt bis nach Jerusalem"; achm. Hd. 34, 10; sah. Hd. 6, 10.
2. Elias und Henoch, die beiden zu Gott entrückten Propheten; achm. Hd. 35, 1[176]); sah. Hd. 7, 5; 7, 30: nach siebentägigem Kampfe „auf dem Markte der großen Stadt"[177]) bleiben sie 3½ Tage lang dort tot liegen, um danach ihre Scheltrede fortzusetzen.
3. 60 auserwählte Gerechte, „mit dem Panzer Gottes" ausgerüstet, eilen zum Kampfe nach Jerusalem; achm. Hd. 37, 13; sah. Hd. 9, 29.
4. Der „Gesalbte", voller Mitleid mit dem Los der Seinigen, schickt sechs Myriaden und vier Tausend Engel herab. Auf ihren Flügeln entführen diese groß und klein, sofern auf deren Stirn „der Name des Gesalbten" geschrieben und auf deren (rechten) Hand das „Siegel" befestigt ist. Die Erzengel Gabriel und Uriel ziehen als Lichtsäule vor ihnen her bis zum heiligen Land. Die Engel halten Wache (achm. Hd. 38, 15—39, 15; sah. Hd. 11).
5. Im Rahmen des Endgerichts kommen schließlich nochmals Elias und Henoch herab. Nachdem sie „ihr geistiges Fleisch" genommen haben, töten sie den „Sohn der Ungerechtigkeit". Er löst sich vor ihnen auf wie Eis im Feuer (achm. Hd. 42, 10).
6. Endlich kennt sah. Hd. 14, 15 eine weitere Angelophanie: die Engel bekämpfen den „Sohn der Gesetzlosigkeit" „mit vielen Schwertern".

Wer diese Abwehrphase II innerhalb der kopt. Apoc. des Elias überschaut, dem bleibt folgendes nicht verborgen: Die in ihr agierenden mannigfachen Abwehrsubjekte verdanken ihre Aneinanderreihung augenscheinlich der planvollen Zusammendrängung und Zusammenfassung durch einen verhältnismäßig späten christlichen Kompilator. Diesem allerdings muß bereits eine ältere jüdische Grundschrift der Elias-Apokalypse zur Hand gewesen sein[178]).

Diese letzte Feststellung hat für uns hohen Wert vor allem im Hinblick auf den ersten Zeitabschnitt innerhalb des Grundschemas. Denn die dort gegebene, vollkommen positive Beurteilung des letzten Herrschers unmittelbar vor der Parusie des „Sohnes der Gesetzlosigkeit" muß u. E. bereits dieser jüdischen Grundschrift angehört haben. Nicht zuletzt wird das befürwortet durch den geradezu überraschend analogen Strukturverlauf von Sibyll. 3, 652—660 (vgl. 4. Esra 5, 1—12), wo gleichfalls ein universaler Friedensregent und königlicher Lebensträger es ist, der dem letzten Völkeraufruhr voraufgeht. Dabei darf doch von dem 3. Buch der Sibyllinen als ausgemacht gelten, daß es von christlicher Überarbeitung verschont blieb.

Wir halten demnach als ein wichtiges Ergebnis im Blick auf das Ziel unserer Untersuchungen fest: Auch in der kopt. Apoc. des

Elias — und zwar dort im Rahmen der jüdischen Grundschrift — fungiert der König innerhalb des heilsgeschichtlichen Stufenbau-Schemas als die große von Gott gesandte, geschichtliche Abwehrmacht, die unmittelbar vor dem Hereinbruch des Widersachers tätig ist.

f) Die qualitativ-wesensmäßige Gebrochenheit des Katechon.

Erschien es bislang wie ein geheimes Grundgesetz der spätjüdischen Staatstheologie, daß das Abwehramt des Königs in unbedingt positiver Beleuchtung erstrahlen müsse, so ist jetzt ein klares Wort der Einschränkung an der Zeit.

Nichts nämlich ist dem Spätjudentum wesensfremder als die Glorifizierung und Verabsolutierung der Königsgewalt selbst dort, wo man ihren gottverliehenen Amts- und Abwehrcharakter bedingungslos anerkannte.

Ein klassisches Zeugnis für diesen so völlig nüchternen, völlig illusionslosen Realismus der jüdischen Staats- und Völkertheologie ist das Sirazidenwort (10, 8): βασιλεία ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος μετάγεται διὰ ἀδικίας καὶ ὕβρεις καὶ χρήματα. Nach jüdischer Sicht ist das der wahre Schicksalsrhythmus aller Völkergeschichte! Nicht fortschrittsgläubiger politischer Evolutionismus, der am liebsten die Grenzziehung zur himmlichen βασιλεία verwischen möchte, kommt in ihr zu seinem Recht, eher schon die Weisheit unseres vulgären Skeptikermottos: „Aus dem Regen in die Traufe!"

Wir fragen uns: Welche Auswirkung hat das auf unser Grundschema des heilsgeschichtlich-dramatischen Stufenbaues ausgeübt? Wir werden sehen: Die Staatstheologie der spätjüdischen Apokalyptik hat dem vollauf Rechnung getragen, indem sie nämlich dem Katechon im Rahmen des Grundschemas nicht nur eine zeitliche Relativität, sondern darüber hinaus auch eine qualitativ-wesensmäßige Gebrochenheit zusprach.

In aller Klarheit geht das hervor z. B. aus der Geschichtsauffassung von Psal. Sal. 17, 4—8: Hier nämlich antwortet Gott auf die „Sünden" des Volkes, indem er ihm „Sünder" erweckt (καὶ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν ἐπανέστησαν ἡμῖν ἁμαρτωλοί). Eben diese „Sünder" [179]) sind Gottes geschichtliche Abwehrmaßnahme, die Zuchtrute in der Hand des himmlischen παιδευτής gegen die voraufgegangenen ἁμαρτίαι. Aber beide, Spieler und Gegenspieler, irdisches Abwehrobjekt und irdisches Abwehrsubjekt bewegen sich auf der gleichen Ebene: beider Wesensausdruck sind die ἁμαρτίαι.

Mit Zwangsläufigkeit schreitet daher Gottes Heilsgeschichte vorwärts. Dem Katechon, der sein Abwehramt in Sünde verkehrt,

ersteht notwendig ein weiterer, eigener Katechon: Gott wirft die ἁμαρτωλοί nieder (καταβαλεῖν 17, 7) ἐν τῷ ἐπαναστῆναι αὐτοῖς ἄνθρωπον ἀλλότριον γένους ἡμῶν. Auch hier wiederum ist „ἐπαναστῆναι" der spezifische terminus technicus für den Beginn eines von Gott her begründeten geschichtlichen Abwehrhandelns.

Aber auch dieser Katechon (Straforgan) steht wie seine Vorgänger mitten im Zeichen einer qualitativ-wesensmäßigen Gebrochenheit: im Grunde ist auch er ein ἄνομος, der sein Amt in Sünde verkehrt.

Auch der Geschichtsschau der Assumptio Mosis (Kap. 6—9) liegt der dunkte Geschichtsaspekt von Sirach 10, 8 (διὰ ἀδικίας καὶ ὕβρεις καὶ χρήματα) zugrunde. Auch hier erscheint das von Gott aufgetragene Katechonamt in seiner charakteristischen Doppelbegrenzung, d. h. in seiner sowohl zeitlichen als auch qualitativ-wesensmäßigen Relativität und Gebrochenheit.

Auf Sünde und Abfall von Gott reagiert auch hier Gott mittelst einer geschichtlichen Gegenbewegung: reges [180]) — „zu Hohenpriestern Gottes berufen" — stehen auf. Aber das Abwehramt auch dieser Katechontes entartet in dämonischer Sinnverkehrung: diese reges imperantes facient facientes impietatem ab sancto sanctitatis. Ein neuer Katechon [181]) tritt auf. In schonungsloser Gerichtsgewalt ohne Ansehen der Person fungiert er als Strafvollzugsorgan Gottes (judicabit illis quomodo digni erunt; faciet in eis judicia; punibit eos). Aber: Dieser Strafkönig ist doch in nichts besser als seine Strafobjekte. Er ist ein rex petulans, homo temerarius et improbus und steht so selber mitten im Zeichen der antigöttlichen Widersachermächte, die zu bändigen für ihn „amtens" wäre. Gottes Gegenschlag gegen die Herrschaft seiner Dynastie läßt daher nicht auf sich warten. Er besteht im Einfall der Römerkohorten.

Nach der Schilderung dieses Ereignisses erfolgt in der Geschichtsschau von Ass. Mos. eine charakteristische Geschichtszäsur [182]). Sie stellt für uns die Scheidelinie dar, jenseits deren die Prophetie des Autors nicht mehr nur vaticinium ex eventu, sondern Zukunftsweissagung im engeren, spezifischen Sinne ist.

Jedoch, auch jenseits dieses Einschnittes bleiben Pendelschlag und Rhythmus im Geschichtsverständnis völlig die gleichen; von hüben werden sie nach drüben übernommen; d. h. das altbewährte Auslegungsschema der erfüllten Geschichte wird nunmehr zum verlässlichen Deutungsprinzip der sich erfüllenden: Homines pestilentiosi et impii [183]) treten auf, die in ihrem Universalismus des Bösen charakterisiert sind durch scelus und iniquitas. Aber auch hier säumt Gottes Gegenschlag nicht:

Wiederum ist es Gott, der im Sinne der Strafsetzung eine Abwehrmacht auf Erden erweckt (suscitabit): ein rex regum ter-

rae [184]), „ein Gewalthaber von großer Gewalt" erscheint als ultio et ira, quae talis non fuit in illis a saeculo usque ad illud tempus (Steigerungscharakter der Endzeitgreuel). Aber auch dieser Katechon, so sehr er im Gottesauftrag und Abwehramt handelt, ist doch keineswegs der staatstheologischen Relativierung enthoben, ebensowenig im qualitativ-wesensmäßigen wie im zeitlichen Sinne.

In raschen Zügen läuft nunmehr die Geschichtslinie der Ass. Mos. ihrem Ende zu: In der Regierungszeit des zuletzt geschilderten Weltmonarchen tritt ein homo de tribu Levi auf [185]), cuius nomen erit Taxo. Zweifellos verspricht dieser Name [186]) — „O r d n e r"; vgl. Mal. 3, 24; 4. Esra 13, 26 [187]) — weit mehr, als uns der Kontext selber verraten kann. Eine K a t e c h o n gestalt jedenfalls im stringenten Sinne bedeutet der Taxo keineswegs; er ist Märtyrer der Endzeitsituation mit einem spezifisch märtyrertheologischen Bewußtsein. Nicht mehr, nicht weniger!

Aber dieser Repräsentant der Märtyrerzeit bildet nun das Signal zum endlichen Hereinbruch Gottes in die Geschichte. Nach den mancherlei wechselnden Katechontes, die zugleich relative Strafor-gane u n d Fluchsetzung waren, erhält nunmehr der die Geschichte ausfüllende Abwehrprozeß seinen absoluten, endgültigen Beschluß: exurget enim Caelestis a sede regni sui [188])!

Anmerkungen.

1) 3. Makk. 7, 23.
2) vgl. James, Apocr. Anec., A Fragment of the Apoc. of Adam in Greek (Texts and Studies, Vol. II, 3), S. 142. Unser Stichwort fällt im Rahmen der James'schen Kollation der korrespondierenden arabischen und syrischen Fragmente.
3) vgl. 3. Makk. 5, 7 f.; 2. Makk. 8, 18; 12, 15.
4) Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 29—114.
5) 4. Esra 6, 49—52. 6) Hen. 60, 7 ff.
7) Syr. Bar. 29, 4; Ryssel in Kautzsch II, S. 423 übersetzt zwar: „die beiden gewaltigen Seeungeheuer"; dagegen vgl. aber Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, 1924, S. 245: „die beiden großen Ungeheuer".
8) Beachte das antidämonische „Tür-, Riegel-, Damm-, Wache-, Angel-, Schnur-, Fischerhaken-, Netz-, Garn-Motiv" in Hiob 7, 12; 38, 8—11; 40, 25; Hes. 29, 4; 32, 3. Es handelt sich hier teils um symbolisch-metaphorische bezw. reale Ausdrucksformen für Abwehrgegenstände (auf das Meer als solches bezüglich), teils um die „mythische Waffe" (auf die Chaosungeheuer bezüglich). Letzteres — und zwar im prägnanten Sinne — liegt vor Jes. 27, 1 („Schwert"). — Gunkel, Schöpfg., S. 87, nimmt eine Uebertragung dieser „Mythen von der Urzeit in die Endzeit" an: „Jahve wird den Drachen in der Zukunft überwinden. Diese Form hat der Mythus Henoch 60, 24 f. IV. Esra 6, 52 Ap. Bar. 29, 4". Jedoch hat die Exegese der letztgenannten pseudepigraphischen Stellen u. E. einschränkend zu betonen, daß hier sehr wohl von einem definitiven Ende der Ungeheuer in der Eschatologie, nicht aber von einem eschatologischen Jahve-Kampf mit ihnen die Rede ist.
9) 4. Esra 6, 49.
10) Vgl. LXX Psalm 73, 13 f.; hier auch das Motiv der Drachenspeise, das die Pseudepigraphen in die Eschatologie transponieren.
11) Gebet Manasses 1, 2 f.; vgl. Slav. Hen. 28.
12) 4. Esra 4, 13—17; vgl. Jerem. 5, 22; Psalm 103 (104), 9; Hiob 26, 10; Prov. 8, 29; Slav. Hen. 28.
13) Henoch 69, 18.
14) vgl. Anmerkung 2; ebenda S. 142. Die dämonologisch-magischen Partien dieser christlichen, der syr. „Schatzhöhle" nahe stehenden Apokalypse sind „Bearbeitung eines alten jüdischen Buches" (Weinel, „Die spätere christliche Apokalyptik" in Gunkel-Eucharisterion 1923 II, S. 162), das gnostischen Sektenkreisen entstammen dürfte. Die tatsächliche Existenz einer jüdischen Grundschrift ist zu erschließen aus einer Marginalie der Konstantinopler Handschrift des Barnabasbriefes. (Vgl. hierzu James a. a. O., S. 145 u. Weinel, a. a. St.).
15) vgl. Anmerkung 2; ebenda S. 141.
16) Schöpfungstheologischer Präventivcharakter kommt auch anderen Veranstaltungen Gottes zu, für die im einzelnen analoge bezw. verwandte Vorstellungen im Rahmen der babylonisch-assyrischen Kosmogonie

nachweisbar sind. Beachte: 1. Himmelstore: 3. Makk. 6, 16—21; Henoch 9, 2 (πύλαι τοῦ οὐρανοῦ); Henoch 34. 35. 36 halten die Himmelstore die Winde zurück; vgl. Slav. Henoch, Test. Adam; ferner Griech. Baruch 6: die 365 Himmelstore. Jubil. 5, 25 halten die Himmelsschleusen das Wasser zurück. 2. Behälter bezw. Kammern: Henoch 54, 7—10 (Wasserbehälter oberhalb des Himmels); Henoch 60, 21 (der „Geist des Regens" im Behälter unter Engelgewahrsam); Henoch 41 („verschlossene Kammern" für Winde, Hagel, Nebel, Wolken, Sonne, Mond); 4. Esra 5, 37 (clausa prumptuaria für Winde). 3. Zügel, Schlüssel, Kette, Maß im antidämonischen Sinne: Henoch 60, 15 (Donner „mit einem Zügel gehalten"); Slav. Hen. 39, 9 (Schlüssel, Kette, Maß, Bewahrer für Donner und Blitz, „damit sie nicht durch eine schwere Krankheit und Wut Wolken des Zornes hinabwerfen und verderben alles auf der Erde".

17) Syr. Bar. 12, 4; vgl. W. Wichmann, Leidenstheologie S. 20, 5; S. 35, 11.

18) Die Augustus-Fragmente einer Marmorbasis aus Pergamon enthalten u. a. den kaiserlichen Ehrentitel „Aufseher" (ἐπόπτης). Vgl. hierzu Deißmann, „Licht vom Osten" 1923, S. 295, der in diesem Zusammenhange verweist auf das „gleiche Gottesprädikat des hellenistischen Judentums u. Urchristentums". S. 295, Anm. 3 erwähnt Deißmann folgende Stellen: Esth. 5, 1; 2. Makk. 3, 39; 7, 35; 3. Makk. 2, 21 und Clemens Romanus 1. Kor. 59, 3.

19) 2. Makk. 3, 39. 20) 3. Esra 6, 5. 21) 3. Makk. 6, 9.

22) 2. Makk. 13, 17. 23) 2. Makk. 3, 39; 8, 20.

24) 3. Makk. 5, 7 f.; 2. Makk. 12, 15 f. 25) 3. Makk. 1, 16.

26) 2. Makk. 8, 18. 27) 2. Makk. 10, 26. 28) 3. Esra 8, 60 (Rahlfs).

29) 1. Makk. 3, 19. 30) Jud. 9, 14. 31) Sap. 5, 16—22.

32) Die ἐχθροί Sap. 5, 17 sind nicht politisch-staatliche Gegnermächte, sondern „Gotteswidersacher" im spezifisch religiösen Sinn, als solche zugehörig zur Dämonensphäre. Vgl. die ἐναντίοι und ἐχθροί in LXX (Lukian-Rezension) Jes. 59, 18, die zuvorderst Gegenspieler Gottes sind. (Beachte: LXX Lukian Jes. 59, 18 „ἄμυναν τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ"; Sap. 5. 17 „ἄμυναν ἐχθρῶν".) — Eph. 6, 11—17, das die Bildelemente der geistlichen Waffenrüstung von Jes. 59, 17 f.; Sap. 5, 16—23; Test. Levi 8, 2 ff.; 1. Thess. 5, 8 benutzt, definiert und präzisiert ausdrücklich in V. 11 f. 16 den Dämonencharakter der Kampfpartner. — ἐχθρός als geläufiges Äquivalent für den Gotteswidersacher κατ' ἐξοχήν liegt vor Apoc. Mos. 2; 7; 15. Entsprechend Vita Adae et Evae 11: inimicus. Vgl. noch Test. Dan. 6.

33) vgl. J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, 1924; Strack-Billerbeck IV, S. 211; bei Dalman, Worte Jesu I, standen die fraglichen Texte in der 1. Aufl. (1898) auf S. 299—304; in der 2. Aufl. (1930) dagegen sind die auf S. 281—309 ehemals beigefügten „Messianischen Texte" entfallen.

34) Strack-Billerbeck IV, 208.

35) Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 1934, datiert mit Fragezeichen 100 n. Chr.

36) Apoc. des Abr. (Bonwetsch) 9, Z. 18.

37) vgl. Dan. 10, 13. 21; 12, 1 (הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ).

38) Zur Bewertung des Äthiopen vgl. Rademacher, Einl. S. 14: „Ein charakteristischer Unterschied zwischen dem Äthiopen und dem Gizehtext liegt darin, daß der erstgenannte häufig viel mehr gibt. Es ist eine große Frage, ob nicht diese Erweiterungen dem griechischen Text gleichfalls früher angehört haben und nur durch Nachlässigkeit der Abschreiber ihm verloren gegangen sind. Ich bin geneigt, diese Frage zu bejahen".

39) Die hierdurch entstehende Tautologie „Gute des Volkes und das Volk" ist tragbar; eine Parallele möchten wir sehen in Test. Levi 5, Schluß: „das Geschlecht Israels und aller Gerechten".

40) Apoc. des Abr. 10 (Bonwetsch); vgl. Test. Adam 4, 7 f. (Rießler, S. 1089).

41) Lueken, Michael 1898, S. 13: „Die Götter der Heiden, an deren völliges Nichtssein man trotz Deuterojesaja nicht glauben konnte, sind zu Engeln geworden".
42) bei Rießler, Kap. 4.
43) 3. Makk. 5, 7 f.
44) 4. Makk. 4, 10.
45) 2. Makk. 11, 6—8.
46) 2. Makk. 10, 29—31.
47) 3. Makk. 6, 16—21.
48) Kap. VIII (James S. 132, Z. 34). Christliche Eingangspartien stehen in der Sedrach-Apokalypse neben solchen Stoffen, die James a. a. O., S. 127, treffend charakterisiert als "a humble descendant of the Book of Job, the Fourth Book of Esdras and the Apocalypse of Baruch".
49) Pseudo-Philon 59, 4 (James).
50) Vita 33.
51) Apoc. Mos. 7.
52) Pseudo-Philon 15, 5 (James).
53) 4. Esra 7, 85.
54) Henoch 100, 4.
55) Zum Terminus vgl. Dan. 4, 10 al.
56) Jubil. 5, 10; Hen. 10, 12.
57) Dillmann, S. 120: Die Dämonen sind „nach K. 15. 16 eben die Geister der Riesen, der Söhne der Engel; nur hat der Verfasser hier wohl absichtlich Dämonen statt des jenen Geistern sonst gegebenen Namens 'böse Geister' gesetzt, um auch die gefallenen Engel selbst darin mitzubefassen, die wohl auch sich, nicht bloß den Geistern ihrer ermordeten Söhne, wenigstens solange göttliche Verehrung erweisen ließen, als sie noch nicht gebunden waren . . ."
58) Beer, S. 250, Anm. l.
59) Diesen Tatbestand sieht auch Lueken, wenn er (S. 28) unterscheidet in: 1. „gegen Gott sich empörende Engel", 2. „Gottessöhne, die sich mit den Töchtern der Menschen versündigt haben". Allerdings scheint uns Luekens Vermutung, daß 1. in Hen. 68, 4. 5 zu finden sei, fraglich (Kontext!). — Boussets Bemerkung, Die Religion des Judentums, 1926, S. 326, hat nur partielle Gültigkeit, wenn er formuliert: „Mit ihr (sc. gefallene Engelwelt) tritt für den Verfasser der älteren Henochbücher das Böse in die Welt ein".
60) Vgl. den mythologischen Zug Vita Adae et Evae 15, der sich darstellt als einen haggadischen Midrasch zum jesajanischen Spottrauerlied 14, 12-15. Der Teufel, von Michael geheißen, Adam als die imago domini dei anzubeten, trotzt dem drohenden Gotteszorn: „si irascetur mihi, ponam sedem meam super sidera caeli et ero similis altissimo". Vgl. auch die hybride Drohung des „gehörnten Snavidka" aus der iranisch-persischen Avesta-Mythologie Yt. 19, 43 f. Vor seinem Tod durch Kursaspa prahlt er: „Minderjährig bin ich, nicht volljährig; wenn ich volljährig bin, will ich die Erde zum Rad machen; will ich den Himmel zum Wagen machen; ich will den Hl. Geist herunterbringen aus dem lichten Haus des Lobs und den Bösen Geist heraufkommen lassen aus der zornerfüllten Hölle. Diese sollen mir den Wagen ziehen, der Hl. Geist und der Böse . . ."
61) Dillmann, S. 212.
62) Vgl. Schatzhöhle 11, 1—10 (Rießler); Bezold I, S. 17 (hier: Verführung der Kinder Seths durch „Schüler des Satans").
63) Hen. 10, 4.
64) Jubil. 10, 1—11 zufolge erstreckt sich der antidämonische Fesselungsakt auch auf die „unreinen Dämonen" (Wächterkinder), die am Orte der Verdammnis „festgehalten" werden. Nur $^1/_{10}$ der Dämonen darf weiter „vor dem Satan (äth. saitān = Mastema) auf der Erde dienen".
65) Hen. 54, 5.
66) Hen. 10, 12 u. a.
67) Hen. 10, 6.
68) Hen. 53, 3.
69) Vgl. Dillmann, S. 173: Es „ergibt sich, daß hier dargestellt werden soll, wie die von den Satanen verführten Menschen durch diese selbst beim messianischen Gericht auch in die Gehenna geworfen werden". „Die Gehenna ist . . . der Ort der theokratischen Sünder". — Schwankend ist Beer z. St.
70) Texts and Studies Vol. II No. 2, S. 147.

71) Pseudo-Philon 32, 11: Gott bezeichnet das Sisara-Heer als inimici mei (Mikropresb. 321).

72) 1. Über Analogiezauber als die Grundbedeutung des alttestamentlich-mosaischen Tieropfers — und zwar unter dem Motiv der Substituierung — s. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T., 1912, S. 72—76 (Opfertier = „Ersatz des Menschen an den ihn quälenden Dämon").

2. Neben dem Analogiezauber der kultisch-antidämonischen Gegenhandlung stehen die apotropäischen Abwehrstoffe (und -tiere).

a) Farben: Jirku, S. 86 f., untersucht bezgl. des Hohenpriestergewandes (Exod. 26, 4; 28, 6; 39, 2) den Dämonenabwehrcharakter der Farben „blau" und „rot". Zum apotropäischen Bedeutungsgehalt von Blut und Blutfarbe im A. T. vgl. Jirku, S. 59—63, auch S. 31. — Jirku wertet das „Blut" in seinem a. t.-lich-kultischen Gebrauch als ersatzweisen Tribut an die Dämonengier; vgl. S. 62: „So blieb denn von dem ursprünglichen Gedanken der Sättigung des Dämons durch das Blut der Brauch zurück, die Türen mit Blut zu bestreichen, bei dessen Anblick der Dämon fliehen muß".

b) Toninstrumente: z. B. die κώδωνες am Hohenpriestergewand (περὶ τῶν ποδήρη Aristeas 96; Sirach 45, 9). Der apotropäische Grundcharakter (Ex. 28, 35) ist jedoch hier verflüchtigt, weil rationalisiert. Vgl. Jirkus Untersuchungen zum nämlichen Gegenstand bezgl. des A. T. (S. 85 f.).

c) Über Tierembleme als Mittel der Abwehrpraxis s. die Ausführungen Jirkus S. 79 ff.

73) Jirku, S. 96 konstatiert, daß bis auf die Babylon wohl entlehnten Schedim eine Abhängigkeit der Hebräer von anderen semitischen Völkern nicht besteht. Für die mancherlei Sachanalogien will daher Jirku „mit gutem Gewissen gemeinsemitischen Ursprung annehmen".

74) ebenda S. 226.

75) Als wichtige ältere Belege für den Schutz- und Rettungscharakter des Onoma (speziell des Gottesonoma) dienen Ex. 8, 36; Jes. 44, 5; Ez. 9, 4 ff.; ψ Sal. 15, 6; vgl. dazu Pesachim 7, 7 über die Wirkung des ציץ (Diadem bezw. Stirnblatt des Hohenpriesters) im Rahmen der kultischen Reinheitsvorschriften.

76) Im Zusammenhang des dämonologischen Türmotivs zieht Jirku (S. 82 f.) aus dem Kreise des biblischen Judentums heran: Gen. 4, 7 (der רבץ an der Türe; vgl. den babylonischen Dämon „Râbisu"), Exod. 28, 33 ff. (Glöckchen am Saum des Hohenpriestergewandes gegen Türdämonen), 1. Kön. 16, 34 (Bauopfer gegen den Dämon der Schwelle), 1. Kön. 7, 15. 21 (Tempelsäulen = Dämonenwächter an der Tür). Wir verweisen ferner auf die Rationalisierung des dämonologischen Türmotivs (3. Esra 1, 15) sowie auf seine Theologisierung in Aristeas 158 (Moses befiehlt die Anbringung von λογία πρὸς τὸ μνείαν εἶναι θεοῦ an Türen — ἐπὶ τῶν πυλῶν καὶ θυρῶν —). Durch die theologisch-pädagogische Motivierung bei Aristeas schimmert noch die antidämonische Grundbedeutung hindurch: πρὸς τὸ διὰ παντὸς μνημονεύειν τοῦ κρατοῦντος θεοῦ καὶ συντηροῦντος.

Nach Aristeas werden an drei Stellen „Zeichen" (παράσημον, σημεῖον) angebracht: 1) am Kleid, 2) an Türen, 3) an den Händen. — Vgl. hierzu Megilla 24b.

77) Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, 1932, S. 229.

78) Kamphausen (Kautzsch I, S. 112, Anm. b).

79) Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1934, S. 641.

80) Test. des Salomo Kap. 1.

81) Schlatter, Die Theologie, S. 227 f.

82) Procksch, Der Staatsgedanke in der Prophetie, 1933, S. 36.

83) Procksch, S. 43.
84) Buttenwieser, Die hebräische Elias-Apokalypse 1897, S. 22.
85) Zum Ganzen vgl. Hen. 56, 6 f.: „Sie werden heraufziehen und das Land seiner Auserwählten betreten . . . Aber die Stadt meiner Gerechten wird ein Hindernis für ihre Rosse sein" (Beer); vgl. Sach. 12, 2 f.
86) Abgesehen vom Folgenden verweisen wir auf unsre Darstellung in Kap. I („Gott"), S. 10 zu Sap. 5, 17b (Gott bewaffnet die Gesamtktisis) und 5, 20b (der Kosmos, nicht nur die Himmelsmächte, kämpft mit). Die Schwäche der Windisch'schen Ausführungen wird am zutreffendsten von ihm selber charakterisiert als „ideologische Konstruktion . . ., nicht etwa . . chronologische Entwicklung der jüdischen Messiaserwartung" (S. 26).
87) Sap. 10, 12. 88) Sap. 10, 15. 89) Sap. 10, 16b.
90) 4. Makk. 1, 1. 91) 4. Makk. 1, 3. 92) 4. Makk. 1, 18.
93) 4. Makk. 1, 35; Rahlfs im Text: ἀνέχεται; Deißmann dagegen in Kautzsch II, S. 154 verwirft — ohne zwingende Beweisführung — diese von Sin. gebotene Lesung zugunsten der Textvariante aus A: ἀντέχεται („entgegengehalten werden"), was einen völlig anderen Sinn ergäbe.
94) 4. Makk. 2, 21. 95) 4. Makk. 3, 4. 96) 4. Makk. 1, 6.
97) 4. Esra 7, 116 — Violet, die Esra-Apok., S. 202, gräzisiert den lateinischen Text: „ἤ (oder) . . . κατέχειν αὐτὸν (unausgesprochenes Subjekt ist Gott . .)".
98) James, Apoc. Anecd., S. 132 (Kap. VII).
99) Siehe Anmerkung 92 (Kap. VIII).
100) Procksch, Der Staatsgedanke, S. 1 f.
101) vgl. Jerem. 15, 1.
102) Ass. Mos. 11, 9 f.: Domine, abis et quis nutriet plebem istam? . . . et quis eis dux erit in via?
103) Pseudo-Philon 19, 3 (Mikropresb. 308): pastor . . ., qui in omni tempore oret pro peccatis nostris.
104) Syr. Bar. 32, 9. 105) Syr. Bar. 33, 3. 106) Syr. Bar. 46, 3.
107) Syr. Bar. 46, 2. 108) 4. Esra 12, 42. 109) 1. Makk. 14, 41.
110) beachte Sap. 18, 25b. 111) Ass. Mos. 11, 14. 112) Ass. Mos. 12, 6.
113) Ass. Mos. 11, 17. 114) Ass. Mos. 11, 11.
115) Mikropresb. S. 322 hat ein sinnloses „septem", offenkundig verderbt aus „sepem". Vgl. James, Biblical Antiquities of Philo, Appendix I, S. 261 zur Stelle.
116) vgl. Schermann, Propheten- und Apostellegenden (Texte und Unt. 3. Reihe, Bd. 1, H. 3), S. 81—84.
117) Schermann, S. 81. — Vgl. Jeremia als Beter 2. Makk. 15, 14!
118) Schermann, S. 82. 119) Syr. Bar. 2, 2.
120) Syr. Bar. 21, 22. 121) Syr. Bar. 3, 3.
122) vgl. Stauffer, Grundbegriffe einer Morphologie des n. t.-lichen Denkens 1929, S. 75: „Die Märtyrertheologie zieht Elemente prophetischen und mythischen Denkens an sich . . ."
123) hierzu siehe Schermann, S. 86: „Bekanntlich wurde jene Stelle öfters Gegenstand der Kontroverse — namentlich Origenes fand in ihr die Fürbitte der Heiligen ausgedrückt".
124) Stauffer, Grundbegriffe, S. 75. 125) 4. Makk. 1, 11.
126) 4. Makk. 9, 30. 127) 4. Makk. 11, 25. 128) 4. Makk. 11, 26.
129) 4. Makk. 17, 11; s. Kittel, W. B. ἀγών, ἆθλησις
130) 4. Makk. 12, 15. 131) 4. Makk. 9, 23 f.
132) 4. Makk. 17, 11—16. 133) 4. Makk. 11, 23.
134) vgl. das Substantivum τὰ ὀχυρώματα (1. Makk. 5, 65); vgl. ferner 4. Makk. 7, 5.
135) 4. Makk. 7, 4. 136) 4. Makk. 7, 8. 137) 4. Makk. 15, 32.
138) zum Folgenden beachte auch Aristeas 142.
139) Syr. Bar. 32, 1. 140) Syr. Bar. 85, 1 ff.

141) Syr. Bar. 77, 13 f. 142) Syr. Bar. 77, 15 f.
143) vgl. 2. Makk. 3, 1: „Also, da die heilige Stadt im tiefsten Frieden lag und die Gesetze noch aufs Beste beobachtet wurden . . .“
144) vgl. W. Strich, „Der irrationale Mensch, Studien zur Systematik der Geschichte“ 1928. — Strich sieht die antidämonische Abwehrbedeutung des Gesetzes, allerdings unter wesentlich kulturmorphologisch-anthropologischem Gesichtswinkel: „Es lebt in ihm (sc. dem Juden) eine Angst, daß das Irrationale der Natur nur dämonisch ist, und darum setzt das Gesetz ‘noch einen Zaun vor den Zaun’, um die Gefahr abzuwehren!“ (S. 168).
145) Stauffer, „Gott und Kaiser im Neuen Testament“ 1935, S. 7.
146) Procksch, „Der Staatsgedanke“, S. 12.
147) Nach Test. des Sal. Kap. 1 (Rießler S. 1252) wird dem Salomo durch Michael als Gottesgeschenk ein Siegelring („Gottessiegel“) übergeben, allerdings zur Dämonenbezwingung.
148) Stauffer, „Gott und Kaiser“, S. 26, Anm. 12.
149) siehe V. 38: ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ.
150) Aristeas 224.
151) Stauffer, „Gott und Kaiser“, S. 7.
152) 3. Esra 1, 46. 153) 3. Esra 6, 28.
154) Stauffer, „Gott und Kaiser“, S. 31, Anm. 75; s. ebenda S. 19.
155) Hölscher, „Urgemeinde und Spätjudentum“ 1928, S. 7.
156) Stauffer, „Gott und Kaiser“, S. 8.
157) Dan. 4, 7—9, 17—19.
158) vgl. „Zusätze zum Buch Esther“ 2, 2 (gezählt nach Ryssel in Kautzsch I): τοὺς τῶν ὑποτεταγμένων ἀκυμάτους διὰ παντὸς καταστῆσαι βίους, τὴν τε βασιλείαν ἥμερον (Rahlfs 3, 13b).
Der König will ἀνανεώσασθαι die von allen heiß ersehnte εἰρήνη. Vgl. 5,8: Des Königs Aufgabe ist, τὴν βασιλείαν ἀτάραχον zu erhalten, und zwar μετ’ εἰρήνης.
159) 3. Esra 1, 38; 1. Makk. 14, 3; 2. Makk. 12, 35; Sap. 17, 16d (so Rahlfs, bei Siegfried in Kautzsch I: Sap. 17, 18).
160) Jes. Sir. 10, 1. 3 f.
161) Vgl. die ähnliche Problemlage ψ Sal. 2 u. ö.
162) Unter dem Friedenskönig versteht Steindorff (Texte u. Unt. N. F., Bd. II, H. 3a, 1899), S. 77 „vielleicht . . . die Römer (Popilius Laenas), die dem Antiochus (168 v. Chr.) bei einem Angriff gegen Alexandrien entgegentraten und ihn zur Rückkehr nach Syrien zwangen“.
163) Charles (The Greek Versions of the Test. of the Tw. Patr. 1908) z. St.: β — af, A add καὶ εἰδωλολατρείας.
164) Für εἰς τὸ βασίλειον hat die bei Charles mit d bezeichnete Handschrift die inhaltlich gleichlautende Textvariante: ἐπὶ τὸ βασιλεύειν. — Zu ἐπὶ + Acc. im Sinne von „gegen in feindlicher Absicht“ vgl. W. Bauer, Griech.-Deutsch. Wörterbuch III ε Sp. 448.
165) Oefters Kap. 21.
166) Blaß in Kautzsch II, S. 182, zerreißt diesen Textzusammenhang, wenn er unterstellt: „702 schließt sich an 623 vortrefflich an“. Diese Bemerkung scheitert jedoch an folgender Erwägung: 619—623 spricht vom Heil über allen Völkern (aurea aetas); dagegen redet 702 ff. vom Heil der Juden, die Gott vor den Heiden beschützt. Dann erst bekennen sich die „Inseln und Städte“ zu Gott. Ein „vortrefflicher Anschluß“ von 702 an 623 liegt demnach nicht vor.
167) Windisch, „Der messianische Krieg“, S. 20.
168) Sibyll. 3, 655 f.
169) Siehe Violet „Die Esra-Apokalypse“ I sowie Violet, „Die Apokalypsen des Esra und des Baruch“ z. St.; Texteinteilung nach Gunkel in Kautzsch, Apokr. u. Pseud. — Der Rekonstruktion des „hebr. Urtextes“ durch Ka-

minka (S. 10) können wir nicht beipflichten, da er den parallelismus membrorum der beiden Textzeilen sowie die durch Aeth. Syr. Arab. gebotene Problemlage nicht zu sehen bzw. zu verkennen scheint.

170) Ein Wissen, das auch dem christlichen Mittelalter nicht fremd war. Vgl. das durch Cola di Rienzo an einer Wand des Kapitols angebrachte Propaganda-Bild, das u. a. die f e d e c h r i s t i a n a zeigt, als Weib in weißem Gewande knieend und betend:

O sommo Patre, Duca, eo Signor mio!
Se Roma pere, dove starajo io?
(„Wenn Rom vergeht, wo bleibe ich?")

Aus: Historiae Romanae fragmenta (1327—1354) ed. L. A. Muratori, s. Karl Brandi „Cola di Rienzo" in Vortr. Bibl. Warbg. 1928, S. 101.

171) V. Dobschütz' Einwand („Die Thessalonicherbriefe" 1909, S. 283): „die Verwirrung des Römerreichs 4. Esra 5, 3 . . . enthält doch nicht jenen positiven Gedanken des κατέχων" vermag unsere Schlußfolgerung nicht zu entkräften; zu deutlich erscheint nämlich die „Verwirrung des Römerreichs" als die conditio sine qua non der Antichristparusie.

172) vgl. Gunkel in Kautzsch II zur St.; nach Kabisch dagegen ist nicht an eine „bevorstehende übernatürliche Erscheinung eines unerwarteten Herrschers" zu denken (S. 38). Auf S. 154 ist ihm unzweifelhaft, „daß Oktavian der unerwartete Weltbeherrscher ist". Diese Kabisch'sche Hypothese — aufs engste zusammenhängend mit seiner Fehldatierung von 4. Esra (30 v. Chr.) — entfällt bei der modernen Datierung von 4. Esra (Violet, Apok. des Esra u. d. Bar., S. XLIX: 100 n. Chr.; ähnlich Gunkel).

173) In ihm ist augenscheinlich ein besonderes Ausdrucks- und Stilmittel gegeben für das eschatologische Steigerungsmotiv!

174) Diese apokalyptische Antichrist- bezw. Pseudomessias-Bezeichnung — vgl. 29, 8 f.: der „Sohn des Verderbens" — steht in enger Berührung mit 2. Thess. 2. Desgl. das Wirken des Antichrists an den „heiligen Stätten". Die Antichrist-Bezeichnung „Sohn der Gesetzlosigkeit" sowie der Tabitha-Abschnitt (vgl. Act. 9, 36) u. a. m. gehören daher zu denjenigen Partien der Apokalypse, die christlicher Redaktion entstammen, da sie „eingehende Kenntnis des Neuen Testaments" zeigen (Weinel, Gunkel-Euch. II, S. 164). Sie sind „wahrscheinlich nicht vor dem vierten Jahrhundert, sogar nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben" (Weinel, S. 166).

175) im Weltenbrand der Christusparusie bezw. des Gottesgerichts achm. Hd. 43, 8; sah. Hd. 14, 20.

176) dort jedoch nur ein Torso ihrer Scheltrede.

177) vgl. Apoc. Joh. 11, 8.

178) vgl. Steindorff, S. 19: „Die Eliasapokalypse geht auf eine jüdische Grundschrift zurück, der besonders die auf den Tempel in Jerusalem . . . bezüglichen Stellen sowie die Schilderung des Antichrist angehören".

179) Eine präzise Definition des Katechon nach der Seite seiner wesensmäßigen Gebrochenheit enthält ψ Sal. 2, 24:

ὅτι οὐκ ἐν ζήλει (sc. für Gott) ἐποίησαν, ἀλλ' ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἐκχέαι τὴν ὀργὴν αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἐν ἁρπάγματι.

180) Ass. Mos. 6, 1. 181) Ass. Mos. 6, 2 ff.

182) Ass. Mos. 7, 1; vgl. Clemen in Kautzsch II, S. 324, Anm. n.

183) Ass. Mos. 7, 3 ff. 184) Ass. Mos. 8, 1 ff. 185) Ass. Mos. 9.

186) vgl. Clemen z. St. (Kautzsch II, S. 326, Anm. d).

187) Nach 4. Esra 13, 26 übt der vir de corde maris die messianische Ordnerfunktion aus (et ipse disponet qui derelicti sunt). Gunkel in Kautzsch II, S. 396, Anm. 1: dispono = διατίθημι oder διατάσσω. — Violet, „Die Apokalypsen des Esra u. des Baruch", S. 180, ist schwankend.

188) Ass. Mos. 10, 3.

Lebenslauf.

Am 16. Januar 1911 wurde ich als ältester Sohn des Maschinensetzers Wilhelm Böld und seiner Ehefrau Sophie, geb. Schaefers, in Köln geboren. Nach vierjährigem Volksschulbesuch absolvierte ich das städtische Realgymnasium zu Köln-Lindenthal, das ich Ostern 1930 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Vom Sommer 1930 bis zum Sommer 1932 studierte ich Evangelische Theologie in Erlangen und Tübingen. Winter 32/33 übersiedelte ich nach Bonn, wo ich 34/35 im Theologischen Stift Aufnahme fand. Herbst 35 legte ich in Düsseldorf die 1. kirchliche Dienstprüfung ab. Von November 35 bis März 36 weilte ich als Lehrvikar zu Mülheim-Ruhr, das ich im April 36 verließ, um als wissenschaftliche Hilfskraft in den Dienst der evangelisch-theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn zu treten. Außer mit bibliothekarischen Arbeiten im Rahmen der ev.-theol. Seminarbibliothek wurde ich betraut mit der Abhaltung des neutestamentlichen Proseminars unter der Aufsicht von Herrn Professor Lic. Ethelbert Stauffer. Im Frühjahr 1938 bestand ich die 2. kirchliche Dienstprüfung ebenfalls in Düsseldorf. Zuvor war ich Prädikant bei der Evangelischen Kirchengemeinde zu Beuel am Rhein, in der ich z. Zt. als Hilfsprediger Dienst tue. Die mündliche Lizentiatenprüfung bestand ich am 27. Juni 1938 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn.

Meinen Lehrern, die mich in die Theologie einführten, vor allem Herrn Professor S t a u f f e r, dem Anreger der Arbeit, bin und bleibe ich zu ehrerbietigem Dank verpflichtet.